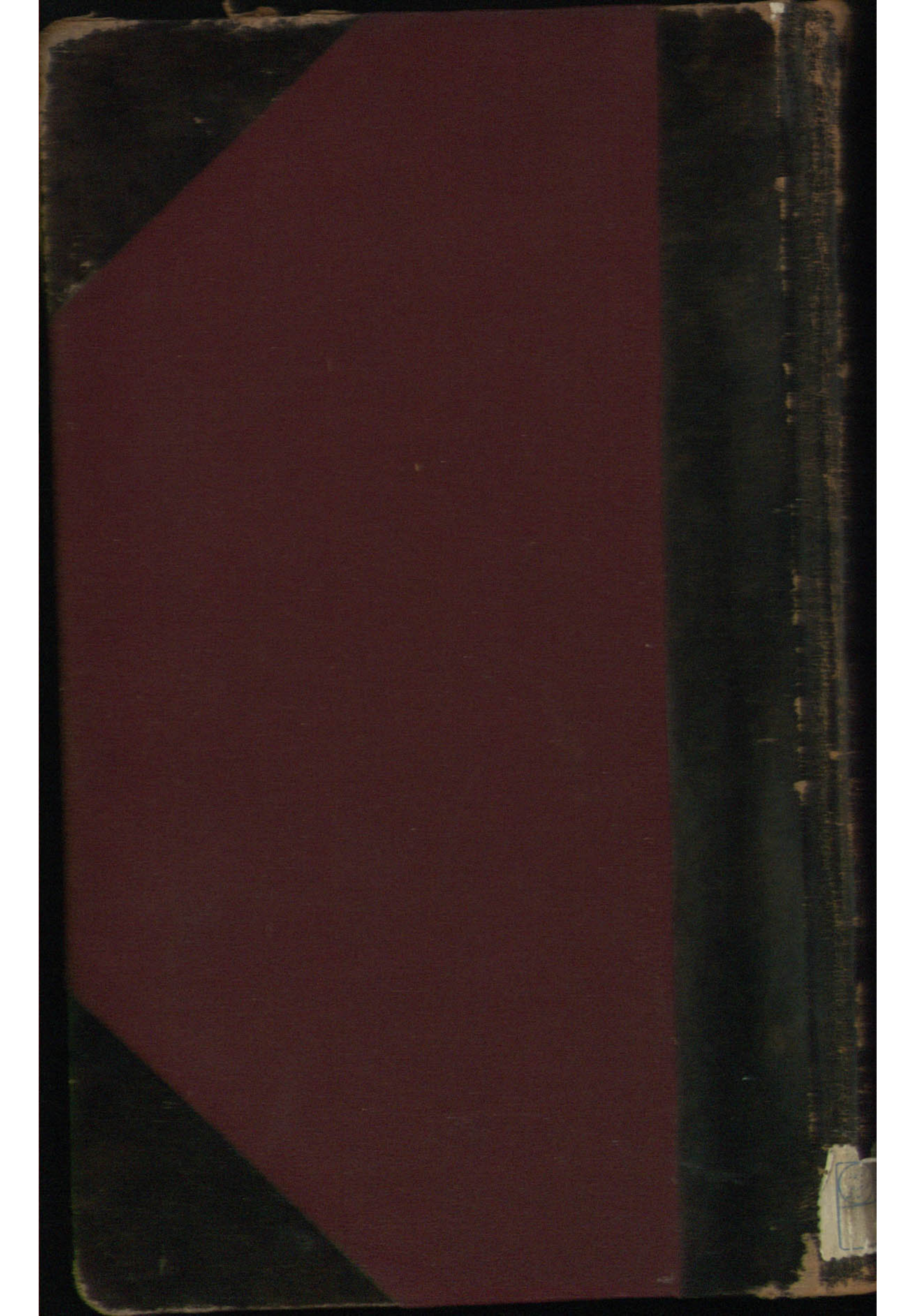
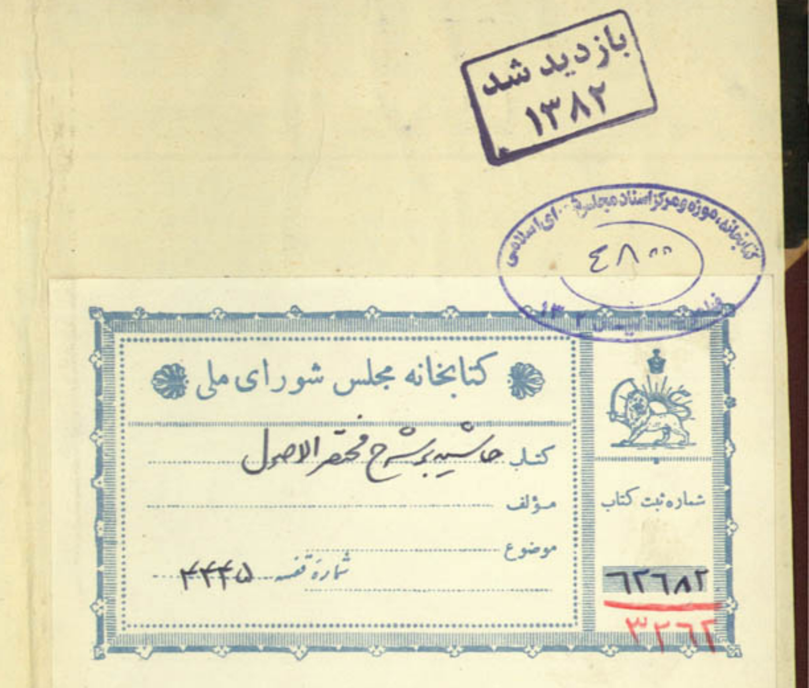
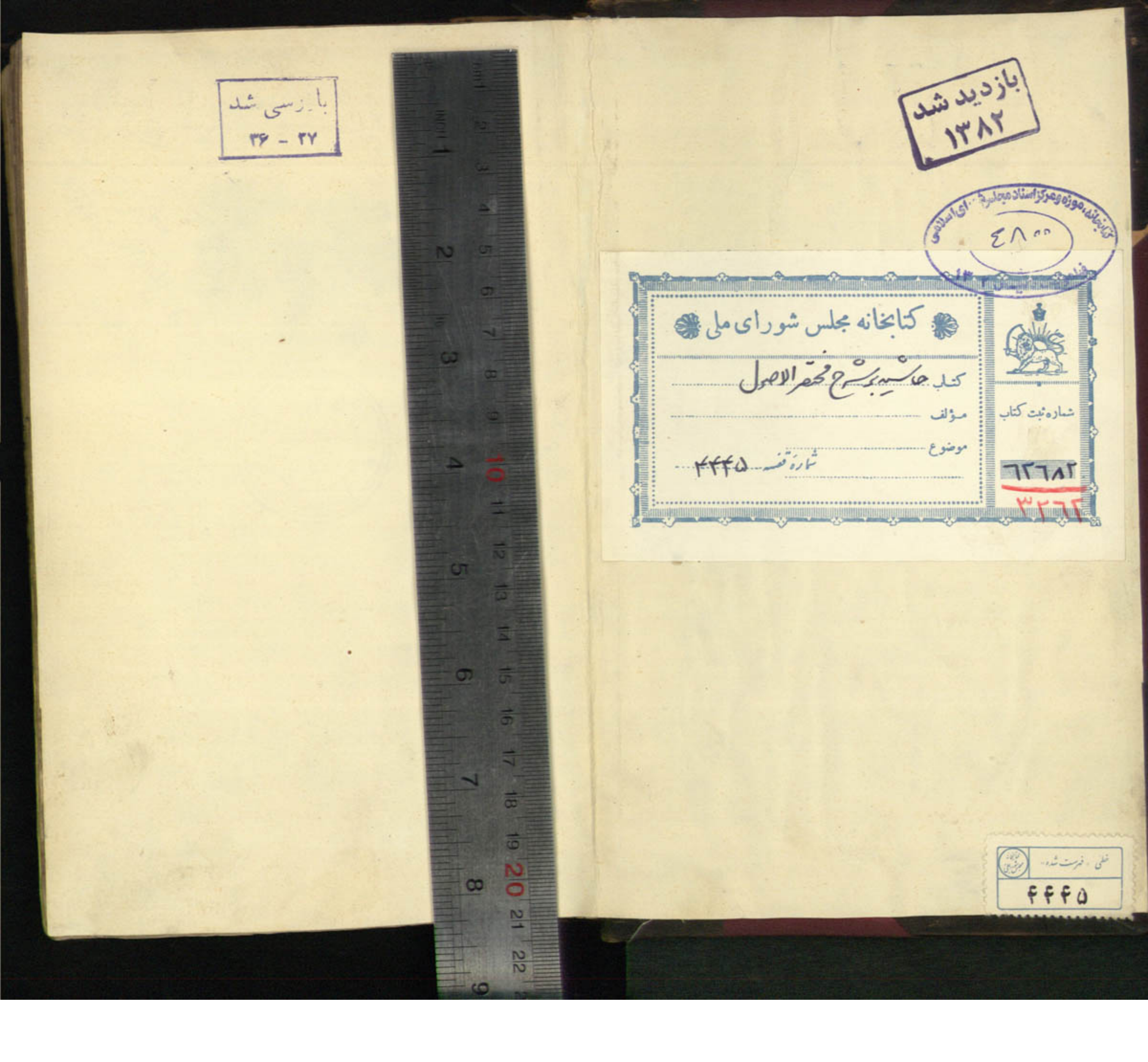
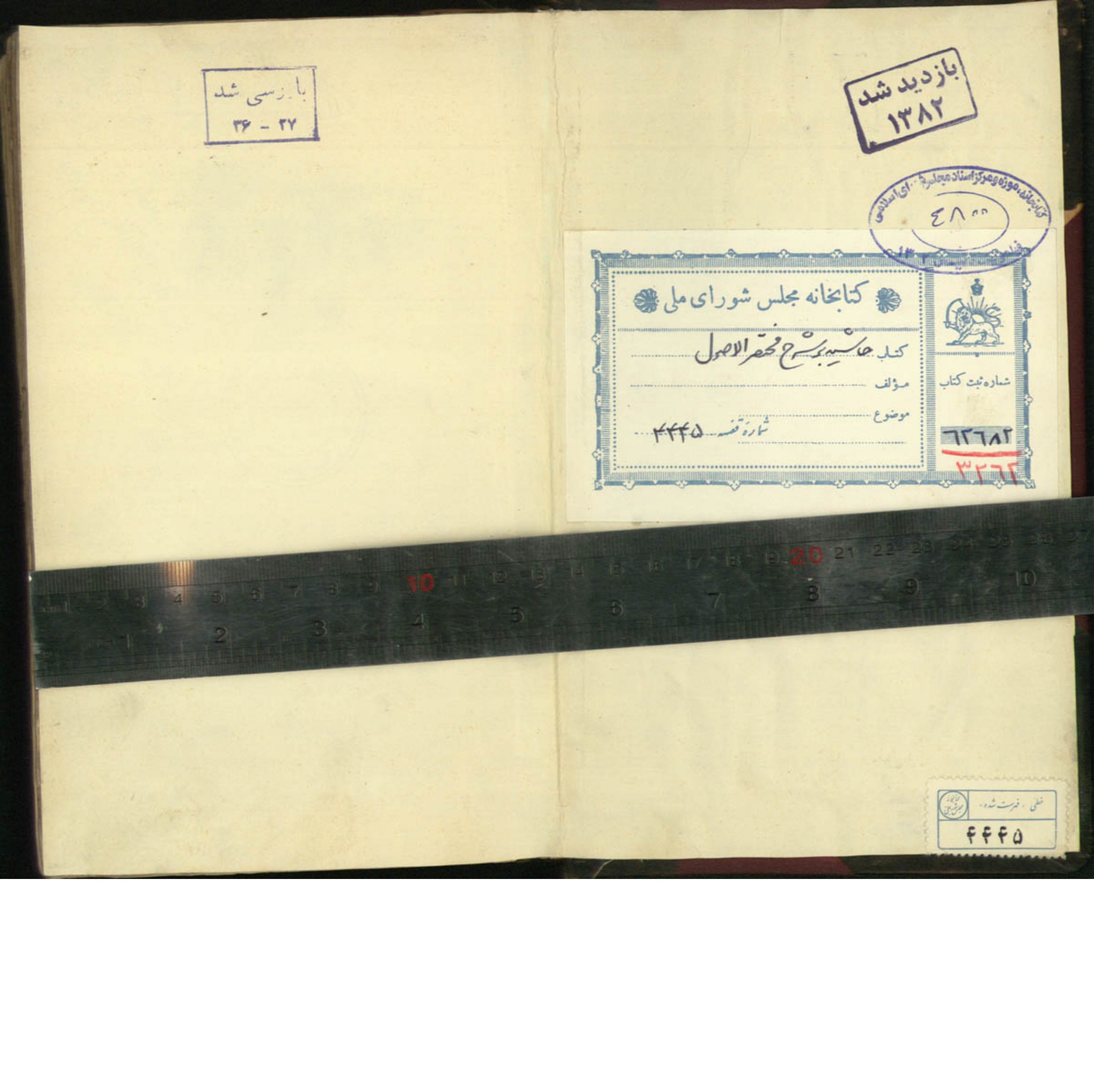



بازدید شد
۱۳۸۲
کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب حاشیه بر شرح مختصر الاصول
مؤلف
موضوع
شمارهٔ قفسه ۴۴۴۵
شماره ثبت کتاب
٦٢٦٨٢


خطی . فهرست شده .
۴۴۴۵



بازرسی شد
۳۶ - ۳۷
بازدید شد
۱۳۸۲
کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب حاشیه بر شرح مختصر الاصول
مؤلف
موضوع
شمارهٔ قفسه ۴۴۴۵
شماره ثبت کتاب
۶۲۶۸۲
۳۲۶۲
۴۴۴۵



بازرسی شد
۳۶ - ۳۷
بازدید شد
۱۳۸۲
کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب حاشیه بر شرح مختصر الاصول
مؤلف
موضوع
شمارهٔ قفسه ۴۴۴۵
شماره ثبت کتاب
٦٢٦٨٢
۴۴۴۵





بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

قال الشارح [illegible] لما كان هذا اصلا اصيلا من اصول الاسلام وفيه كثر التشاجر بين العلماء الاعلام
فبالحري لنا ان نحرر الكلام ونقرر المرام اذ ما ذكره هولاء الاقوام ليس وافيا بتحقيق المقام فنقول وبالله الاعتصام
قال المعتزلة انه كما ان في المحسوسات اشياء ملايمة للحس واشياء منافرة له كذلك في المعقولات افعال ملايمة
للعقل بمعنى ان العقل يجدها في نفسها مع قطع النظر عن امر الشارع ملايمة لنفسه ويحكم بان فاعلها من حيث هو
فاعله يستحق المدح وافعال منافرة له يحكم بان فاعلها يستحق الذم ثم ان ما حكم العقل بحسنه يجب ان
يكون عند الشارع كذلك ولا يجوز نهيه عنه وما حكم العقل بقبحه يلزم ان يكون عنده تعالى كذلك ولا يجوز امره
فكل ما امر به الشارع يجب ان يكون فيه جهة يستحق بها المدح وان لم يكن معلومة عند العقل وكل ما نهى عنه يجب
ان يكون فيه جهة توجب الذم وان لم نعرفها فما ليس فيه جهة حسن ولا قبح اصلا لا يجوز منه تعالى الامر به
ولا النهي عنه وقال الاشاعرة انه ليس في الافعال شيء يكون ملايما للعقل او منافرا له ويحكم العقل بانه
في نفسه مع قطع النظر عن اعتبار الشارع وامره بحيث يستحق فاعله المدح والذم بل الفرق العقل بين قتل المظلوم
ونصره واكرامه بل كل منها عند العقل سواء وليس احدهما عنده مستحقا للمدح والاخر للقدح بل الشارع جعل احدها
ممدوحا وامر به والاخر مذموما ونهى عنه وليس ذلك الا بمحض اعتباره واختياره لا لسبب يوجب المدح
او الذم ولو عكس الشارع القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لكان جائزا وانقلب الامر فصار الحسن قبيحا والقبيح حسنا
ثم انه بعد اعتبار الشارع وامره ونهيه لا يصير الفعل ايضا ممدوحا عند العقل او مذموما بمعنى ان يحكم العقل بان
ما امر به الشارع مستحق للمدح وحسن وما نهى عنه مستحق للذم وقبيح بسبب امر الشارع ونهيه عنه بل بعد اعتبار
الشارع ايضا باق على ما كان عليه من تساوي الطرفين ولا يحكم العقل بان امتثال اوامره لازم والاجتناب
عن نواهيه متحتم نعم نحكم بان ما امر به الشارع حسن وما نهى عنه قبيح بناء على اصطلاح اخر للحسن والقبيح وهو ان
الحسن ما امر به الشارع ومدحه والقبيح ما نهى عنه وذمه هذا والحق هو المذهب الاول واليه ذهب اصحابنا
الامامية رضوان الله عليهم لانا نجد بديهة الفرق بين بعض الاشياء وانها حسنة مستحقة للمدح وبعض اخر وانها قبيحة

مستحقة للذم اذ لا شك ان الاحسان بالمظلوم ودفع الظلم عنه امر يستحق المدح وان معاونة الظالم وتحريصه على
الظلم امر يستحق الذم وان لم يكن شرع اصلا وان امثال ذلك كثيرة خارجة عن الحد والعد وبهذا يبطل مذهب
الاشاعرة لكن يبقى احتمال ان يتحقق الحسن والقبح في بعض الاشياء اه وظاهر ايضا ان امر الواجب بالقبيح ونهيه
عن الحسن غير جائز لكن نقول انه يجوز ان لا يكون في بعض الاشياء جهة حسن ولا قبح ومع ذلك امر الشارع به
او نهى عنه وذلك لم يبطل بما ذكرنا ولا نسلم كونه قبيحا اذ يجوز ان يفعل الله تعالى ذلك ليعلم المطيع من العاصي و
يستحق بالاطاعة الثواب وبالعصيان العقاب واما القول بانه اذا لم يكن في شيء جهة حسن ولا قبح فالامر
او النهي عنه ترجيح بلا مرجح وانه قبيح ففيه انه لا ينتهض على الاشاعرة القائلين بجواز الترجيح بلا مرجح يرد عليه
انه يجوز ان يكون هناك مرجح اخر غير الحسن والقبح يوجب الامر او النهي عنه وان كنا لا نعلمه فالحق في دفع
هذا الاحتمال ان يقال انه قد حصل بملاحظة اكثر الاوامر وانها حسنة ومشاهدة معظم المنهيات وانها قبيحة
الظن القوي بان جميع ذلك كذلك ولا يتحقق شيء على خلاف ذلك وبما حصل من طريق السمع وتتبع الاحاديث
العلم القطعي بذلك اذ في كل موضع [illegible] عن [illegible] عليهم السلام السبب والعلة عن حكم من احكامه تعالى
اجابوا بمقرر العلة وتحقيق السبب ولم يجوزوا خطابا ان الله تعالى قد يأمر بالاشياء وينهى عنها بدون سبب
يوجب ذلك على ما ذكرنا من ذلك الاحتمال [illegible] قال [illegible] ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث
والظاهر ان المراد ان كل ما كان طيبا في الواقع [illegible] الشارع [illegible] وكل ما كان خبيثا في نفسه لا جرم
الشارع يحرمه عليهم والظاهر من الطيب [illegible] فيه جهة حسن ومدح [illegible]
ان نهي الواجب تعالى عن شيء مع كونه [illegible] جهة القبح وهو ظ لكن يبقى احتمال ان يكون
شيء ليس فيه جهة حسن مع ان الشارع امر به [illegible] الاية الشريفة لكنك بعد ما ملكت
ملكة في سوق الاية اظنك حاكما ببطلان هذا الاحتمال [illegible] نقول ان في ذلك البحث لا يجوز ان
يكون متابعة امر الشارع ونهيه واجبا عند العقل [illegible] عند العقل وذلك [illegible]
حسن بعض الاشياء وقبح بعضها بديهة كذلك نجد وجوب [illegible] وانه لو لم يكن كذلك
لم يستحق الثواب بالمتابعة ولم يستوجب العقاب بالمخالفة [illegible]
الذي لا يجب متابعته عقليا وظاهر ان متابعته لا يستحق الثواب [illegible]
يجوز ان يكون ذلك من الشرع والا لتسلسل والحاصل ان حكم العقل [illegible]

لانكاره واذا كان العقل حاكما بحسن المتابعة وقبح المخالفة في ذلك البعض ايضا فثبت ما هو المقصود
الاصلي ههنا وهو ان جميع ما حكم الله فيه يحكم العقل فيه بحسن او قبح وان كان لنسب حكم الشارع
فيه والمناقشة بانه يجوز ان الواجب تعالى قد حكم بوجوب بعض الاشياء وتحريمه لا لسبب
فامرها سهل اذ لا فايدة مهمة في تحقيقه بعد العلم بان كل ما حكم العقل بحسنه او قبحه يجب
ان يكون عنده تعالى في كل شي يحكم العقل بانه لا مجال الا الامتثال والله اعلم ان المعتزلة قد
ذكروا في تعريف الحسن انه يستحق فاعله الثواب وفي القبيح انه يستحق فاعله العقاب ونحن نقول
انه لا شك ان بعض الافعال كذلك اي يحكم العقل قطعا انه لو اثيب فاعله من حيث هو فاعل مع
قطع النظر عن شي اخر لكان مستحقا له ولم يكن ذلك الثواب واقعا في موقعه وان بعضها بحيث يحكم العقل
جزما بانه على وجه لو عوقب فاعله من حيث انه فاعله لكان مستحقا لذلك العقاب ولم يكن ذلك
ظلما لكن يجوز ان يكون ذلك معارضا بافعال اخر يوجب حبط ذلك الثواب والعقاب او يكون
الواجب تعالى ذا تاخير اعنه العقاب بسبب ارتكاب هذه القبايح ولا كلام فيه ههنا واما دعوى
ذلك في جميع الافعال فغير معلوم اذ يجوز ان يكون لبعض الافعال جهة حسن او قبح يوجب ذلك امرا
الشارع به او نهيه عنه لكن لم يكن بحيث يستحق فاعله الثواب والعقاب بسبب انه فاعله او تاركه
وان استحق الثواب امتثالا لامر الله تعالى به او نهيه عنه والعقاب بسبب مخالفته لامره او نهيه بل نقول
لا انه لا يلزم ايضا ان يكون مستحقا الثواب بامتثال امر الله تعالى ونهيه اذ كل ما امر به لا يكون حسنا
فيه فايدة ونفع ولا شك ان هذا لا يرجع اليه تعالى لتعاليه ولا ريب انه اذا امر احد احدا بامر
فيه نفع للمامور به فلا يلزم عليه عوض على المشقة الحاصل للمامور به من فعله بل يكفيه النفع المرتب عليه
بحيث يوازي المشقة التي في الفعل ومقدماته ويحتملها العقلاء الاجلة ويكفيك شاهدا على هذا
من ان الطبيب اذا كلف المريض دواء كريها فيه شفاؤه وخلاصه من المرض فلا يلزم عليه عوض
على المشقة الحاصل للمريض من شربه فعلى هذا لا نحكم في شي من الاحوال بانه يستحق فاعله الثواب او
العقاب البتة او يحتمل عنده ان يكون المنفعة او الضرر الذي فيه كافيا له او عليه ولا يحتاج الى
زيادة بل يجوز ان يكون نفس الفعل كمالا او نقصانا لفاعله فلا يستوجب فعله ثوابا ولا عقابا نعم
يحكم العقل في بعض الافعال الحسنة بانه اذا لم يكن فيه منفعة عايدة الى فاعله بحيث يحمل المشقة

الرخ

التي فيه لكان غير مستحقا للثواب وكذا الحكم في بعض الافعال القبيحة بانه اذا لم يكن فيه ضرر يوازي قبحه لكان فاعله مستحقا
للعقاب ويمكن ان يكون مرادهم من استحقاق الثواب والعقاب هو هذا او لا يبعد ايضا ان يدعى حكم
في بعض الافعال باستحقاق الثواب والعقاب بناء على علمه ضرورة تقدم تحقق نفع او ضرر فيه يوازي ما
في فعله ويمكن ان يكون مرادهم من الثواب والعقاب هو مطلق النفع والضر الذي يكون في الفعل وبالجملة
ان الكلام فيه قليل الجدوى والعمدة في المقام هو اثبات الحسن والقبح بالمعنى الذي ذكرنا ولا حاجة مهمة
لتحقق ترتب الثواب والعقاب كما لا يخفى ثم اعلم ان الحق ان اكثر الافعال يتصف بالحسن والقبح لوجوه
واعتبارات عارضة لا بذاته ولا بسبب صفة لازمة لذاته لكن يجوز ان يتصف بعضها بالحسن او القبح لذاته
او بسبب صفة لازمة ولا يجوز ان يكون جميعها كذلك هكذا ينبغي تحقيق هذا المقام والله الموفق للمرام قوله
فيما تعلق به حكم الله تعالى هذا تفسير لقول الشارح في حكم الله تعالى واحترز به عما لا يتعلق حكم الله تعالى مثل
افعال النائم والساهي فانها لا يتصف بالحسن والقبح اتفاقا ويمكن ان يقال المراد انه لا يحكم بان العقل حسن
او قبيح بالنسبة الى حكم الله تعالى اي لا يحكم بانه يحسن ان يحكم الله تعالى به اي يحث او ان ينهى عنه او يقال المراد
انه لا يحكم العقل بانه حسن او قبيح في حكم الله تعالى اي عند الله تعالى وفي نظره ولذلك امر به او نهى عنه او
يقال المراد انه لا يحكم بان الفعل حسن اي ممدوح في حكم الله تعالى او قبيح ومذموم في حكمه تعالى وعلى هذا الوجه
الاخير يكون المراد انه لا يحكم العقل نفسه بذلك اذا لم يسمع حكم الشارع ومدحه وذمه واما اذا سمع ذلك
فيحكم بان العقل ممدوح او مذموم في حكمه تعالى والحاصل انه قبل سماع حكم الشارع لا يحكم العقل بان الفعل هذا
اذا حكم الشارع فيه المدح او الذم وانت خبير بان هذه الوجوه وان كان اظهر مما ذكره المحشي لكنه يرد انه
لا وجه لتخصيص الحكم بانه ليس بحسن ولا قبيح بالنسبة الى حكم الله تعالى وفي نظره الله تعالى او في حكمه
بل الاولى ان يقال لا يحكم العقل بان الفعل في نفسه حسن يستحق للمدح او قبيح يستحق للذم اصلا كما ذكرنا في
تحرير البحث هذا بل نقول انه على التوجيه الذي ذكره المحشي ايضا لا فايدة مهمة في هذا المقام لذكر هذا
القيد بل كان الواجب عليه ان يذكر المعنى المتنازع فيه للحسن والقبح وهو لا يعلم من كلامه اصلا فشي من
التوجيهات لا تصفوا عن كدر فتدبر وقد قيل انه اراد بقوله في حكم الله انه ليس بحسن في مرتبة حكم الله
تعالى ولا يتحقق ما يقوله المعتزلة من ان تقدم ذلك الحسن على حكم الله والمتقدم يصح ان تعالى انه في
مرتبة المتاخر بدون العكس بل هو متاخر عنه على ما زعمه الاشعري من كون حكم الله ووصفه شيئا لكون

الفعل حسنا ومتقدما عليه انتهى وهو مع بعده يرد عليه انه لا يصح ان يق المقدم في مرتبة المتأخر او نحو كون الشيء
في مرتبة آخر عه ما ذكره المحشي في حواشي التجريد انه ان كان الاخر معلولا كان هو ايضا معلولا معه وان لاخر
علة كان هو ايضا علة معه فعلى هذا اذا كان المقدم موجودا في مرتبة المتأخر لزم ان يكون متأخرا عن نفسه
وانه مح نعم لو قيل المراد انه لا يحكم بانه حسن في زمان حكم الله اي في الزمان المتصل بارساله تعالى الحكم الى عباده
عه ما نقله المعتزلة من ان الفعل حسن او قبيح في نفسه مع قطع النظر عن حكم الله فهو قبل نزول حكم الله ايضا حسن
او قبيح لاندفع عنه هذا لكنه تعسف جدا واما ما قيل من ان هذا كاف لتحرير محل النزاع فاي حاجة الى قوله
لا يحكم العقل بذلك والى حمل ان عدم حكم العقل يستلزم تاخره عن الشرع وبالعكس فاحدهما مغن عن الاخر
بان يق اذ ليس بحسن ولا قبيح في مرتبة حكم الله تعالى اويق انه لا يحكم العقل بانه حسن او قبيح فما وجه الجمع فلا
وقع له اصلا ومثل هذا لا يسمى استدراكا ولغوا ولا يبقى ان يوخذ في شكله كما لا يخفى على انه يرد عليه ان
قوله لا يحكم العقل بانه حسن لا يكفي في المقصود اذ العقل انما يحكم بانه حسن قبل حكم الله تعالى واما بعد حكم الله
تعالى ومدحه او ذمه فيحكم العقل بانه حسن او قبيح اي ممدوح او مذموم عند الله تعالى فقوله ان عدم الحكم يستلزم
تاخره مم بل عدم الحكم بالحسن قبل حكم الله تعالى يستلزم تاخره فان قلت ان المراد انه لا يحكم العقل بانه
حسن او قبيح بالمعنى المتنازع فيه وهو ما اذا كان في نفسه مع قطع النظر عن الشرع وظاهر انه عه هذا لا
حاجة الى قوله حكم الله قلت يجوز ان يكون قوله في حكم الله توضيحا للمعنى المتنازع فيه وتنبيها على ان العقل
لا يحكم بالحسن والقبح الذي كان مع قطع النظر عن الشرع ويكون متقدما عليه فلا يكون استدراكا فتامل
قوله وكذا نخبر ان الحسن والقبح اه هذا شرح لقول الشارح وان الحسن والقبح انما يطلق اه ويرد عليه ان
كلام الشـ عه هذا خارج عن التوجيه اذ لا معنى ان يق انا لا نعني ان الحاكم هو الشرع انه يطلق الحسن والقبح
عه ثلثة معان اضافية والجواب ان المراد انا نعني بان الحاكم هو الشرع انه لا يطلق الحسن والقبح الا
عه ثلثة معان اضافية والجواب ان المراد انا نعني بان الحاكم هو الشرع انه لا يطلق الحسن والقبح الا
عه ثلثة معان اضافية ولا يطلق عه معنى آخر يكون الحاكم فيه هو العقل عه ما يستفاد من كلمة انما فلا
ثم احرا الكلام لكن فيه بعد ثم لا يخفى انه عه هذا التوجيه ليس للشارع فيه مذكورا في الشرح اصلا ذكر
بحث جدا وتدقيق في توجيه كلام الشـ ان الشـ بعد تحرير محل النزاع الواقع بين جمهور المعتزلة والاشاعرة
ذيله بما هو من توابعه من النزاع الواقع في كون الحسن والقبح ذاتيا واضافيا بين بعضهم والاشاعرة ونبه

ان الشـ

ان الشـ عقب كلام المعاني الثلثة سيق كونه ذاتيا ولم يعقبه بشيء آخر وكان ان العادة جرت بافراد هذا النزاع بدليل
مخصوص وان كان الدليل العام وافيا به كك جرت العادة بافراده في الدعوى وان كان لاصل
الدعوى نوع اشتمال عليه والمراد بالاضافي ما يختلف بالاضافة الى الامور الخارجية ويختلف بسبب
تغيرها وتحدث وتورد المعنى الاخر الذي لم يقع النزاع في كونه ذاتيا واضافيا استظهارا وتسجيلا على
الخصم حتى لا يبقى له مفر بالعدول الى المعنى الاخر وهو ايضا بعيد فتامل قوله بعيد عن السوق اه الظ انه ليس
بابعد مما ذكره المحشي ثم ما ذكره في عدم استقامته غير مستقيم اذ يمكن ان يكون غرض الشـ هو تحرير محل
النزاع لكنه تكلم على مذاق الاشاعرة فلذلك قيد بالشرع لظهور انه اذا حذف التقييد بالشرع كان
محل النزاع وايضا يمكن ان يكون المراد بالتقييد بالشرع هو ان تلك المدح والجرح من جانب الشارع
فقط ولا يكون للعقل فيه دخل وح يتحقق الخلاف في اتصاف الافعال بهذا المعنى فالاشاعرة
يثبتونه والمعتزلة ينكرونه على ما يجيء في كلام المحشي على ان شارح الشرح قد صحح هذا التوجيه بحيث يكون
المعنى الثاني والثالث هو محل النزاع ولا يرد عليه ما اورده المحشي واستغل المحشي بعد ذلك فاسطر
ثم التقييد بالشرع في المعنى الثالث بناء على ظاهر لفظ الجرح فان الظ منه ما يكون بحسب الشرع
ويمكن ان يحمل على منافرة العقل القباضة عنه وح يصلح محلا للنزاع لكن ايراد المحشي وارد على شارح
الشرح لانه قد صرح بان محل النزاع هو الثاني والثالث وان الجرح استحقاق الذم في حكم الشارع فايراده
وارد عليه الزاما هذا ويرد عه هذا التوجيه ان الواجب في تحرير محل النزاع هو ان يذكر المعاني ويبين
ان اي معنى منها هو محل النزاع لا مجرد ان يذكر المعاني بلا بيان وتعيين كما فعله الشـ والقول بانه
لظهوره لم يتعرض له بعيد جدا فتامل قوله فالمراد بالعقلي مقابل الشرعي اه اعلم ان الحسن هو استحقاق
الشيء للمدح مع قطع النظر عن اعتبار الشارع والقبح استحقاقه للذم مع قطع النظر عنه وعلى هذا فاطلاق
العقلي ليس باعتبار حكم العقل به اذ ربما يكون الشيء حسنا او قبيحا ولم يتصور العقل اصلا فلهذا ذكر في
تصحيح اطلاق العقلي عليه انه مقابل الشرعي اي ما كان في نفسه مع قطع النظر عن امر الشارع ونهيه وذلك
لانه قد يطلق العقلي على هذا المعنى كما يق به الوجوب العقلي للوجوب الذاتي الذي يتحقق في نفس الامر مع
قطع النظر عن خطاب الشارع وامره ولا يراد به تعلقه بادراك العقل بوجه من الوجوه هذا ويمكن ان يق
ان اطلاق العقلي باعتبار ان في اكثر الاشياء يحكم العقل به اما بملاحظة اعتبار الشارع او بعد ملاحظة

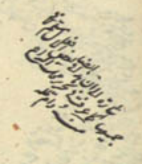
فاطلق العقل على الكل بهذه العلاقة وايضا يمكن ان يقال ان اطلاق العقل عليه باعتبار انه يستحق المدح العقلي وان لم يدركه العقل قط وكذلك ان تقول ان غرض المحشي ليس تصحيح اطلاق العقل بالنحو الاول بل غرضه ان مقابلة
هذا المعنى بالشرعي باعتبار انه ثابت في نفسه مع قطع النظر عن الشرع لا باعتبار ان العقل يدركه لا
من قبل الشرع كما توهمه بعض الشارحين وان كان اطلاق العقل عليه باعتبار الاخر فتدبر وقد قيل في
توجيه اطلاق العقل عليه ان المراد بحكم العقل بالمدح ليس معناه ادراكه لذلك بالفعل لما فاته تحقق القسم الثالث
بل معناه الشرطية اعني لو علم العقل الفعل على ما هو عليه وعرف جميع جهاته وعبارته حتى الجهة التي هي في
الواقع توجب المدح او الذم وايضا على تقدير العلم بجميع الجهات يمكن ان لا يمدحه العقل ولا يذمه اصلا اما
عمدا او اتفاقا فلا يمكن الحمل على الشرطية المذكورة ايضا فالحق ما ذكره المحشي ويمكن الجواب بان المراد حكم العقل
الذي لم يحمل بسوء الاستعداد بل كان في الدرجة العالية وظاهر ان هذا العقل اذا علم شيئا كما هو لمدحه
البتة لكن لا يخفى ما في ارتكاب هذه التقييدات من التكلف فالاولى ما ذكره المحشي فتدبر وقد اعترض
هذا القائل على التوجيه الذي ذكره المحشي بان ذلك لا يغني عن اعتبار العقل وادراكه لان الحسن مثلا لما كان
بمعنى المدح فلا جرم ينبغي ان يكون المادح مدركا وان كان بالفعل فبالفعل وان كان متعلقا على
تقدير فكذلك ادراك العقل لكن المراد انه لا بد ان يصير الحاصل انه بحيث لو ادركه العقل لمدحه ولما
لم يكن بد من اعتبار العقل وادراكه بوجه كان الاحسن حمل العقلي عليه انتهى وقد ظهر لك بما حققنا فساد
ذلك والحسن مثلا هو استحقاق الشيء للمدح كما صرح به المحشي لا مدح العقل فلا ضرورة الى اعتبار ادراك العقل
وما وقع في بعض عباراتهم من ان الحسن والقبح هو تعلق المدح والذم المراد منه ايضا هو الاستحقاق ولا
مناقشة في امثال هذا بعد وضوح المقصود فتامل قوله الى الثلثة المذكورة وهي الضروري والنظري وما لا يدركه
العقل الا بعد الشرع وعدم الصحة باعتبار القسم الاخير قوله ثم الظاهر ان تحقق الاول اه قد ظهر لما حققنا لك في
صدر البحث ان في القسم الثالث ايضا ينبغي ترك قيد الثواب والعقاب اذ المسلم بعد ورود الشرع
ايضا انه كان هناك جهة توجب المدح او الذم وكان باعثا على امر الشارع به ونهيه واما ان
كان ذلك صار موجبا للثواب والعقاب فغير معلوم بل يجوز ان يكون الثواب والعقاب باعتبار
متابعة قول الله تعالى ومخالفته ايضا هذا وقيل عليه انه ان اراد ان ترتب العقاب الجسماني واستحقاقه
مما لا يستقل العقل به فمسلم وليس الكلام فيه اذ لا يراد بالثواب والعقاب في تعريف الحسن والقبح حصول
ثواب وعقاب بل مطلقهما كيف والمشهور فيما بين المتكلمين ان المعاد الجسماني انما يعلم من الشرع من الشرع

جسمانی

على ما لوح اليه المحقق الطوسي رحمه الله في التجريد ومخالفة المعتزلة في ذلك غير معلوم ولا حاجة بنا الى حمل الثواب والعقاب
في التعريف على خصوص الجسماني ولا الى النسبة القول باستقلال العقل فيه اليهم وتوجيهه ايضا مبني على ذلك
ومن اراد ان مطلق الثواب والعقاب مما لا يستقل به العقل فقد ان المشهور من الحكماء استقلال العقل فيه
بمطلق المعاد وهو معلوم من كلام التجريد على ان المشهور استقلال العقل في المعاد الروحاني فلذا اثبته الحكماء مع ما
اشتمل عليه من تفاصيل واقسام كما يظهر بالمراجعة وان سلمنا فالكلام في استحقاقه والذي لا يستقل به العقل
وقوعه واي استبعاد في دعوى علم العقل مثله انتهى وفيه نظر لان المراد انه لا يستقل العقل بالحكم بان هذا
الفعل المخصوص مما يستحق الثواب والعقاب في العقبى اصلا الا بعد امر الشارع ونهيه عنه وهذا لا ينافي حكم العقل
بثبوت مطلق المعاد لانهم انما اثبتوه بالفعل باعتبار ان الله تعالى كلف العبد بالاوامر والنواهي فيجب ان
يوصل الثواب بالطاعة والعقاب على المعصية فيجب السوت بمقتضى الحكمة والا يكون ظالما تعالى عما يقول
الظالمون وايضا ان الله تعالى وعد المكلف بالثواب على الطاعة وتوعد بالعقاب على المعصية ولا بد
العقل يحكم بانه لا يتصور الثواب والعقاب الا بعد العود انقا للوعد والوعيد على ما ذكره في التجريد وظاهر ان
هذا انما يدل على ثبوت مطلق المعاد بل على ثبوت خصوص الروحاني باعتبار امر الله تعالى بالاشياء ونهيه عنها ولا يدل
على ان الشيء الذي كان حسنا عند العقل او قبيحا بحكم العقل مع قطع النظر عن الشرع بانه يستحق فاعله الثواب والعقاب
في الاخرة وهو ظاهر بل انما يلزم منه ان كل شيء وعد الله بالثواب به او توعد بالعقاب عليه
ان يقع به الثواب او العقاب على الفاعل في الاخرة وليس الكلام فيه انما الكلام في حكم العقل به مع قطع
النظر عن امر الشارع ونهيه ووعده ووعيده فتامل واما استقلال العقل بالمعاد الروحاني على ما ذكره
الفلاسفة من ان النفس يبقى بعد فناء البدن وانه يثبت لها السعادة والشقاوة باعتبار الاخلاق الحسنة
والذميمة واستدلوا عليه فبعد تسليمه يشكل القول به في خصوص الافعال وترتب الثواب والعقاب عليها
بل الظاهر انه لا يستقل فيها العقل اصلا ولو سلم حكمه ببقاء النفس بعد فناء البدن وحصول الثواب والعقاب لها
باعتبار الاخلاق والملكات الحسنة والحسيسة على ما ذكره الحكماء واما ذكره بعد التسليم فرد عليه ان استحقاق
هذه الاشياء ايضا للثواب والعقاب من الله تعالى في الاخرة مما لا يستقل العقل به او يجوز العقل
ان يكون الحال في الاخرة بحالها ولا يستقل شيء من الاشياء للثواب والعقاب اذ لا يستحق لها شيء غير
الاشياء التي امر الله تعالى بها او نهى عنها فكيف يحكم مع قطع النظر عن الشرع بان هذه الاشياء تستحق

الثواب والعقاب في الاخره نعم المسلم ان العقل يحكم بان بعض الاشياء مستحق للثواب اي بحيث لو اثيب
فاعله مع قطع النظر عن جميع الاشياء لما كان في غير موقعه وبان بعضها مستحق للعقاب بحيث لو عوقب فاعله
لما كان ظلما والحاصل ان العقل يحكم باصل استحقاق الثواب والعقاب في بعض الاشياء واما حكمه بالاستحقاق
العاجل او الاجل فلا يستقل به الا لمن يفرض الحال او المآل خاليا عن جميع ما يمنع ولك الاستحقاق
فحينئذ يكون في استحقاقه البته لكن المحشي لم يتعرض لهذا الفرض بناء على ظاهر كلامهم على ان حكمه باصل استحقاق
الثواب والعقاب ايضا غير معلوم وقد سبق مفصلا فتامل وتذكر ثم ان المحشي تسامح في عبارته حيث
يفهم منها ظاهرا ان الكلام في وقوع الثواب والعقاب لا في الاستحقاق والامر فيه سهل بعد ظهور ورود
الايراد على تقدير الحمل على الاستحقاق ايضا وليت شعري كيف يقول القائل ههنا ان الكلام في الاستحقاق
الثواب والعقاب مع بناء كلامه الذي نقلنا في الحاشية السابقة على ان الحسن والقبح هو تعلق المدح و
الذم لاستحقاقها واي فرق بين المدح والذم والثواب والعقاب في ذلك المعنى فليتامل قوله يعني ان
النزاع في اطلاق لفظ الحسن آه سيجيء فيه فانتظر قوله وكلامه قدس سره في الحاشية اي حاشية هذا الكتاب
لا حاشية الحاشية كما هو الظ وكانه قيد به لئلا يتوهم ان ذلك كلام السيد في شرح المواقف حيث
ان الكلام في كلام المواقف فتدبر قوله كان مبني على هذا لكن قوله آخر والعقل يحكم بذلك ادلا مبني على
الاول وهو عدم التقيد ففي كلامه اشارة الى كلا الوجهين كما لا يخفى قوله اولا مجال لتوهم كونه عقليا
تحقيق بل لا مجال لكونه شرعيا لان هذا المعنى وهو كون الشيء قد مدحه الشارع او ذمه يجده العقل ويحكم به بلا
نظره الشارع مرة تامه وهو بين والامر فيه هين قوله ملايمة الطبع ومنافرته وذلك كما يق
ان الحلو حسن اي موافق للطبع والمر قبيح اي مخالف له وهذا ينافي حصر معنى الحسن والقبح في الثلثه المذكوره
ههنا على ما هو صريح كلام الشارح كما ذكر المحشي الا ان يق ان الحصر حصر للمعاني المشهورة في العرف والاصطلاح
وهذا المعنى غير متعارف فلذا لم يذكره ههنا ولا يبعد ان يق ان المراد بموافقة الطبع ومخالفته هو موافقة
الغرض ومخالفته فلا ينافي الحصر فتدبر قوله على ما فسره س في الحاشية الكلام فيه ايضا كما في الحاشية
السابقه وكذا في الحاشية الاتية قوله لانه في صدد بيان المذهب الخاص قد عرفت انه لما كان
في صدد بيان المذهب الخاص فلا باس بالتقيد بالشرع لظهور ان بعد علاوه لصر محلا للخلاف
لكنه قيده بناء على مذهبهم فعلى هذا يصح كلام شارح الشرح ولا حاجة الى ما ارتكبه المحشي فتدبر قوله

دليل



ويمكن توجيهه الى قوله حتى يتناول الاقسام الثلثة المذكوره حاصله ان الشرعي يطلق على المعنيين احدهما كون
بوضع الشارع وجعله من غير ان يكون للعقل مدخل فيه وثانيهما ما يحكم الشارع به وان كان ذلك
بموافقة العقل والذي حمل عليه شارح الشرح هو الثاني دون الاول وح يتصور النزاع فيه هذا وقيل فيه
تامل اما اولا فلان المعنى الاول انما يراد من لفظ الشرعي في الابحاث لكثرة استعماله في المذهب الخاص
بالاشاعره ولهذا ترى انه يسمى من قبل المعتزله ويقال هو شرعي كما هو راي الاشاعره اولا كما هو راي
المعتزله واما ما في الشرح من المعنيين فلا يصح حمله عليه ولهذا لا يمكن ان يق من جانب المعتزله ليس الافعال
مما امر الشارع بالثناء على فاعله وكذا المعنى الثالث لا يصح نفيه بان يق هذا ليس مما فيه حرج شرعي فذكر
المعنيين والتوجيه بان المقصود حمله على الثاني لا الاول والا لم يصح لغو في المقام واما ثانيا فلان
حكم الشارع بالحسن والقبح اعم من ان يكون بالنظر الى الله تعالى او بالنظر الى حكم العقل وقد عرفت ان
شرح الشرح هو الاول وكذا امر الشارع بالذم او حكمه بالحرج في الفعل يستلزم القبح بالنظر الى الله تعالى
ففيه قصور بيان المقصود ولعله اعتمد في هذا على التلازم بين المعنيين ولكن المقصود الاولى هو الثاني انتهى
وشيء من الايرادين لا يرجع بطائل كما يظهر على المتامل العاقل ثم قيل واما ثالثا فلان كلام شارح الشرح
صريح في الحكم بمعنى التصور وحمل الادراك بالعقل على التحقق في نفس الامر فلا ينبغي ان يرتكبه المحصل فتامل
انتهى والامر فيه سهل اذ نقول ان شارح الشرح ذكر ادراك العقل بناء على ما هو الحال في بعض الاشياء
فلم يتعرض لتحقيق الامر في الاشياء الاخر والحال ما ذكره المحشي ولا باس به واما حمل الحسن والقبح العقليين
على الثابت للعقل في نفسه فقد عرفت انه صحيح فتامل قوله الا من جهة انه فعل ما امر الشارع فيه مسامحه
اذ ليس فيه جهة محسنه عند العقل باعتبار انه فعل ما امر به الشارع ايضا على راي الاشاعره كما عرفت
وكان المراد انه ليس فيه جهة محسنه الا باعتبار انه حكم به الشارع وامر بمدحه فمدحه بمجرد اعتبار الشارع
وجعله لا لجهة العقل وكذا الكلام فيما بعده فتامل قوله وثانيهما ما اشار اليه بالجمله هذا الوجه ركيك
جدا اولا محصل لهذا الخلاف اصلا بل ليس في كلامهم منه عين ولا اثر وليس هذا الا مثل ان يق
انهم اختلفوا في انه هل يطلق لفظ الجسم على المركب من الاجزاء التي لا تتجزى او من الهيولى والصورة وهذا
سخيف جدا فليس نظرهم ههنا الى اطلاق اللفظ اصلا فالحق ان النزاع بينهم على الوجه هذا وقيل
ان الخلاف في اطلاق هذين اللفظين عليه بان يكون مرادا من جوهر اللفظ او ملحوظا للمتكلم مرادا له عند

الاستعمال بدون قصده من اللفظ بالنظر الى المتخاصمين بط لان المنافي ظ انه لا يطلقه فلا معنى للاثبات
والاحتمال والمثبت لا يعني لنفيه عنه ولا طائل تحته واما العرف العام فظ انهم غافلون عن هذين
القيدين ولا يلاحظونه واما بالنظر الى استعمال من لا يجوز الخطاء عليه كالواجب تعالى والنبي ع م
فيرجع الى التحقيق وعدمه ولا طائل تحت التعبير عن النزاع بهذه العبارة انتهى ويمكن ان يناقش في قوله
لان النافي ظاهر انه لا يطلقه اذ لنا ان نقول ان الافعال لا يتصف بهذا المعنى واما انه ليس هذا معنى
لفظ الحسن والقبح فلا يلزم من مذهبه اذ لا يجب ان يكون معاني الالفاظ متحققة في الواقع البتة وكذا
يمكن المناقشة في قوله والمثبت لا معنى لنفيه لكن المناقشة الاولى اظهر فالاظهر ان يكتفي في الايراد بما ذكرنا
فتامل قوله فيلزم من مخالفة اخرى قد اشرنا الى انه يمكن المناقشة في هذا اللزوم قوله لكن هذا ملائم المخالطة
الاولى لانه اذا لم يحكم العقل الصحيح به لم يتصف به الافعال البتة وكذا العكس ومع ذلك يظهر حالها
من بيان المخالفين آه لا يخفى انه لا دخل لبيان المخالفة الثالثة في تحقيق حال المخالفة الثانية اصلا بل
يعلم حالها من بيان المخالفة الاولى فقط فضم المخالفة الثالثة تطفلا وحمل المخالفين على الاولى ويلزم
من الثانية تكلف وتعسف ثم قد عرفت المناقشة الواردة ههنا فتذكر قوله ثم انه بنى الكلام اه
اشارة الى ما اورده على عبارة المصنف من انه لو كان تعريفا الحسن والقبح لم يستقم ما ذكره
في التعريف الثاني والثالث ولو كان للحسن والقبح لم يصح ما ذكره في التعريف الاول فاجاب
بناء على انه تسامح وفسر الحسن والقبح والامر فيه سهل ويمكن اختيار الثاني ايضا والقول بانه تسامح
ففسر الحسن والقبح بما فسر به الحسن والقبح بل نقول ان اطلاق المصدر بمعنى الفاعل شايع ذايع واجاب
الشارح العلامه باختيار الثاني فحمل اللام في قوله لموافقة الغرض للتعليل لا على معنى على ان يكون صلة
للاطلاق اي يطلق الحسن على الشيء لكونه موافقا للغرض ولا يخفى ما فيه من التكلف وقد اجيب
باختيار الاول وجعل كلمة ما في التعريفين مصدرية وفيه ايضا بعد واختار الابهري الاول و
قال انه على تقدير مضاف قبل ما اي حال ما امر وهو ركيك قوله وفعل الله تعالى باعتبار
الاول هذا بناء على ان يكون المراد من موافقة الغرض ومخالفته هو موافقة غرض الفاعل ومخالفته
لكن الظاهر من كلامهم ان الغرض اعم من ذلك فاذا كان موافقا لغرض ومخالفا له يسمى باعتباره
حسنا وقبيحا وعلى هذا يتحقق الحسن بهذا المعنى في فعل الله تعالى ايضا ولعله خص بالفاعل حذرا عن لزوم

اتصاف افعاله تعالى بالقبح وان كان لا قصور فيه من حيث المعنى فافهم قوله الشرح الحسن يكفي فيه عدم موجب اه
قال شارح الشرح اشارة الى وجه المفرقة وهو ان الاصل في الفعل الحسن وعدم الحرج والذم ما لم يظهر
ما يوجبه فيندفع ما ذكره الشارح العلامه من انه لم يظهر سبب في هذا التحقيق وكانه مبني على ما ذهب اليه
المعتزلة من تساوي الذوات وتمايزها بالصفات فلو قبح فعل لذاته لقبح فعل الله تعالى لذاته لتساوي
الافعال في الذوات انتهى وقيل الظاهر من الوجهين انهما مبنيان على ان الحسن متناول المباح اما الاول
فظ واما الثاني فلان مبناه على تقدير خلوه من الصفات مطلقا او مما يصلح لافتقار شيء منهما لو كان
قبحا لكان بالذات وبانقضائهما لزم المحذور وهو قبح فعل الله تعالى فيجب ان يكون حسنا فيكون الحسن
ذاتيا وفيهما نظر اما في الاول فلان القول بان الاصل في الفعل هو الحسن ما لم يظهر موجب للقبح هو عين
القول باحتياج القبح الى صفة دون الحسن فصار تعليلا للشيء بنفسه واما ما يجيء من ان الاصل في الافعال
هو الاباحة فمع انه مذهب بعض المعتزلة وكون هذا البعض هو ذلك البعض غير معلوم يرد عليه ان معنى كون
الاصل في الافعال هو الاباحة انه فيما لم يعلم حسنه ولا قبحه الاصل هو الاباحة لا ان ما لم يتحقق فيه علة
القبح فهو حسن وفرق بين الامرين فان الحسن في الاول ظاهري ولا منع من ان يكشف الشرع فيه عن قبح
واقعي وكان فيه صفة متحققة موجبة للقبح غير معلومة وفي الثاني واقعي لا يكشف الشرع عن خلافه وكشف
لك الامر شارع الله تعالى واما الثاني فنقول نقضا ان ما لم يتحقق فيه صفة مؤثرة في الحسن يجب ان
يكون قبيحا والا لكان حسنا فكان الحسن مقتضى للذات فيلزم ان فعل المعاصي حسن هف وحلا انه
يمكن ان لا يخلو الذات عن صفة موجبة لاحدهما ولا يمكن ان يق ما لم يتحقق الواسطة بينهما فيجب ان
يكون احدهما مقتضى للذات مستقل بينهما لا يبين اقتضائهما على ان يكون لعل الفعل الخالي عن الصفة الموجبة
يتصف باحدهما باقتضاء الفاعل المختار الذي هو غير الشارع اما بالذات او من حيث انه شارع
لا يلزم كونه شرعيا لان الحسن الشرعي هو ما يكون لشرع الشارع لا لحكمه والنزاع انما وقع في انه هل هو
محض اصطلاح الشارع ووضعه او امر متقرر في نفس الفعل اعم من ان يكون ذلك الامر متقرر مخلوقا
له تعالى او لا انتهى ويمكن تتميم الوجه الذي ذكره العلامه بان القبح لا يجوز ان يكون مقتضى للذات والا
لزم ان يكون افعاله تعالى قبيحة على ما ذكره واما الحسن فيجوز ان يكون ذاتيا لا بمعنى ان الذات يقتضي
الحسن حتى يرد عليه ما ذكره من البعض بل بمعنى ان الذات بدون الصفات متصفة بالحسن لانه اذا لم

يكن متصفه للحرج ولايكون صفه مقتضية له ايضا فلا يكون فيه حرج فيكون حسنا والحاصل ان المراد ان الحسن ذو تم
اى لايحتاج الى صفه وجودى موجبه له بل يكفى فيه الذات وعدم سبب القبح وظاهر انه لا يرد على هذا النقض
لان فعل المعاصى وان لم يكن الذات فيه موجبه للقبح لكن قد يتحقق فيه صفه موجبه للقبح فلا يلزم ان يكون
حسنا وكذا اندفع ماذكره من الحل لا نقول ان الذات لايجوز ان يكون متصفه للقبح فيكون مقتضيه للحسن حتى
انه يجوز ان لايكون مقتضيه للحسن ايضا ولا يلزم عدم اتصاف الشى لشى من الحسن والقبح فى الواقع حتى
يق انه لا واسطة بينهما لانه يمكن ان لايخلو الذات عن صفه توجب احدهما اصلا فلا يلزم عدم الاتصاف
بشى منهما فى الواقع بل نقول ان الذات لايجوز ان يكون مقتضيه للقبح وهو ظ واذا لم يكن مقتضيه للقبح و
لم يتحقق صفه موجبه له ايضا فيكون حسنا ولايكون يحتاج الى صفه موجبه للحسن وظاهر انه لا اتجاه لما ذكره
من الحل وح فان قلت على ماذكرت من معنى الذاتى وهو انه يكفى الذات وعدم سبب القبح بلا احتياج
الى صفه وجودية اخرى يجوز ان يكون القبح ايضا ذاتيا لا نقول انه لايجوز ان يكون الذات مقتضيه
للحسن واللازم ان يكون افعال المعاصى حسنا بناء على ماذكره المعتزله واذا لم يكن الذات موجبه للحسن
ولايكون امر اخر موجبا له يكون قبيحا ولا يحتاج الى صفه وجودية موجبه للقبح فيجوز ان يكون القبح ذاتيا ولا يلزم
على هذا ان يكون افعال الله تعالى قبيحه لانه قد يحقق هناك صفه موجبه للحسن قلت لما كان الحسن عدميا
لانه عبارة عن عدم استحقاق الذم فالظ ان يق انه يكفى عدم سبب القبح ولا يحتاج الى صفه اخرى بناء
على ماذكر وامن ان عدم المعلول مستند الى عدم علته واما القبح فهو وان كان اعتباريا لكنه وجودى
لكونه عبارة عن استحقاق الذم فالظ ان يق فيه انه يحتاج الى علة وجودية هى الذات او صفه وجودية ولا
يحصل عدم سبب الحسن علة له فقد ذكر ان الذات لما يجوز ان يكون علة للقبح حتى ثبت احتياجه الى صفه
وجودية موجبه له هذا ولعل الشارح ايضا اشار الى ماذكرنا حيث قال والحسن يكفى فيه عدم موجب القبح هذا
غاية ما يمكن ان يق فى هذا المقام فتامل قوله الشارح لكنها ليست صفه حقيقية آه هذا المحكى من [illegible]
وليس المراد انه يكون فى جميع الاشياء بالوجوه والاعتبارات بل المراد انه يكون فى بعض الاشياء و
باعتبار الاعتبارات وان يكون بعض الاشياء حسنه او قبيحه لذاتها او لصفه لازمه كما ذكرنا فى صدر
البحث اما انه يكون فى بعض الاشياء باعتبارات فيظهر وجهه فى تضاعيف كلام الشارح والمحشى واما
انه يمكن ان يكون فى بعض الاشياء لذاتها او لصفه فلانه لا دليل على بطلانه فتامل قوله ولكن ان يكلف
آه الظ ان مراده ان بعد اعتبار الجهة فى الفعل يصير مختلفا ولو بالاعتبار وذلك يصلح لحكم الشارع فى

احرى

احدهما بالوجوب وفى الاخر بالحرمه مثلا قتل المستحق جهه مغايرة لقتل غير المستحق فلا ضير فى ان يكون احدهما
حراما والاخر جائزا وليس مراده اعتبار الجهه جزء الموصوف بان يق الحرام هو القتل وعدم استحقاق
المقتول معا والجائز هو القتل واستحقاقه معا لانه غاية التعسف جدا وبما قررنا ظهر فساد ما قيل لا يخفى ما
فيه من التعسف لان الجهه التى يختلف باختلافها الحسن والقبح مثلا لا يمكن اعتبارها داخلا فى موصوف
الفعل مثلا الارث بالهجرة فى اول الهجرة كان واجبا ثم صار حراما وليس الكون فى العصر الثانى ولا النسبة
الى الموروث والوارث الكائنين فى الزمان الثانى داخلا فى المنهى عنه والموصوف بالحرمه وايضا
جعل النزاع بين الجماعه وغيره من سائر اللفظى بعيد مما نقل عنهم فى الكتب المتداوله انتهى وذلك
لانه ان حمله على الوجه الاول ففيه انه ان اراد اشتمال هذا التوجيه على التكلف فهو مم واعترف به المحشى ايضا
ولا حاجة الى الفصل الذى ذكره وان اراد ايراد عليه فلا يخفى ما فيه لانا لانم ان الجهه لا يمكن اعتبارها داخله
فى الموصوف بالمعنى الذى ذكرنا وكذا لانم ان الكون والنسبه المذكورين ليس داخلا فى المنهى عنه ومثل هذا الايراد
شان غريب وليس فيه ما يمس الدعوى ولا تقرب له اصلا وان حمله على الوجه الثانى كما هو ظاهر كلامه
ههنا وما يجئ منه فيما بعد ففيه ان ذلك ليس مراده على انه يشكل القول ح بعدم صحة اعتبار الجهه داخله
فى الموصوف وكذا الكون والنسبه داخله فى المنهى عنه نعم فيه التعسف جدا كما ذكرنا هذا وما اورد ثانيا
امره سهل اذ غاية ماذكر من ان حمل كلامهم على هذا بعيد فتامل ثم قال هذا القائل بل الاصوب ان يق
فى توجيهه ان النسخ انما يتصور باختلاف الازمان فكما يمكن ان يق تختلف المصالح بحسب الازمان
وبعد الحكم بحسبه كك يمكن ان يتصور ان الفعل المنسوخ طبيعة كلية قائمة بالمتحصلات المختلفه بحسب اختلاف
العلل والاسباب والقوابل والشرائط فلعل اختلاف الاسباب ادى الى ان يحصل الفعل بفصل
غير ما كان يحصل به فى الزمان السابق غاية الامر انه ربما كان المعيار الشرعى فى نظر المكلف امرا خارجا
من حقيقة الفعل ولا بعد فيه اذ الشارع ربما لاحظ التميز بين الافعال بامور خارجه يستبعد عند العقل
تأثيرها بحسب الخارج فى ذات الشى مثلا المذبوح الذى لا يسمى مذكى يستبعد الوهم ان يكون للتسمية
اللفظيه ولو مجرده عن توجه النفس الى الله تعالى مدخل فى كيفية اللحم وخاصيته سيما على ما يشترطه بعضهم من
خصوص لفظ الجلالة وادخال الباء الجاره واقحام لفظ الاسم وقد ورد فى الحديث ان علة حرمة
الميتة فساده مزاج الانسان واضراره به ولعل هذا التوجيه اقرب مما يمكن ان يوجه كلامهم بحيث

ينطق على نسخ المجمع عليه من المسلمين الا ابو مسلم الاصفهاني على ما يحكى انتهى وحاصله انه يجوز ان يكون الشيء جهة كلية تحصل
بحسب اختلاف الازمان والمصالح بفصول متنوعة فيكون حقيقة هذا الشيء في الازمان الاول غير حقيقته في
الازمان الثانية فلا ضير في كون احدهما حسنا والاخر قبيحا وانت خبير بانه لا محصل له اذ معلوم ضرورة ان الخمر
الذي كان حلالا اولا والخمر الذي هو حرام الآن حقيقة واحدة لا اختلاف بينهما ذاتا فليس حقيقة الخمر
اولا مغاير لحقيقته الآن بل ليس القول به الا سفسطة ظاهرة واذا كان حقيقتهما واحد فلا يمكن القول بتعددها
ذاتا لا باعتبار تلك الوجوه داخلة في المامور به والمنهي عنه حتى يصير حقيقتين مختلفين وهذا هو الذي ذكره المحشي وهذا
القايل لا يسلمه فلا محصل لما ذكره اللهم الا ان يتكلف ويحمل على ما حملنا عليه كلام المحشي وح لا يكون غير ما ذكره
فافهم قوله وقد اجيب عن هذا الدليل بان في الكذب آه قيل القبيح الاخر الذي هو اكثر قباحة هو خذلان
النبي والاعراض عن الاخيال لتخليصه بالكذب فعلى تقدير كونهما قبيحين يلزم التكليف برفع الامرين اللذين
لا واسطة بينهما وذلك لان القبح ما يذمه العقل واذا كان كل منهما قبيحا مذموما عند العقل فحكم العقل بعدم
جواز شيء منهما والحال انه لا واسطة بينهما فيلزم التكليف بالمح الذي اجمع المعتزلة على قبحه فتامل قوله لكن
يرد عليه ان هذا الكذب واجب قبل هذا مم عند المجيب الا ان يتمسك بالنصوص الشرعية انتهى ولا يخفى ان
هذا المنع من القائل بالحسن والقبح العقلي مكابرة جدا هذا وقد اجيب عن الدليل بانه يمكن التخلص عن الكذب
بالتعريض ولهذا قيل ان في التعاريض لمندوحة عن الكذب ولا يخفى وهنه لانا نفرض عدم امكان التخلص
بالتعريض ولا شك ان في الكذب ح يكون حسنا الا في الدليل على ان امكان التخلص بالتعريض في
جميع المواضع مستبعد جدا وقد اجيب ايضا بانا لا نم ان الكذب المفروض حسنا ههنا بل الحسن هو لازمه اعني عصمة
النبي وحسن اللازم لا يقتضي حسن الملزوم ولا يخفى ضعفه لان الكذب يكون ح واجبا البتة فيكون حسنا
فلا يمكن منعه وايضا اذا لم يكن حسنا بل كان قبيحا يلزم التكليف بالمح كما عرفت فتامل قوله وملزوم
القبح قبيح ما ذكره اثبات لاجتماعهما واما انهما متناقضان فلان الحسن عدم القبيح على تفسير المذكور
ويستلزم لعدم القبح على التفسير الاخر هذا قيل اول فيه ان هذا الكلام على تقدير صدقه لا يكون مستلزما للكذب
لان اصل هذا الكلام ليس صدقه من لوازمه وانما يلزم الكذب بشرط صدقه لا مطلقا نعم يمكن ان يق صدقه
مستلزم القبح لا في العقل بل في آخر واحد المتنافيين لا يكون ملزوما للاخر وان لم يلزم منه اجتماعهما
لما قيل في الكلام في بحث الحدوث الذاتي لكن لا دخل لكون مستلزم القبح قبيحا فيه ويتوجه عليه ان صدقه

يستلزم

يستلزم كذب اخر ولا استحالة في هذه الملازمة ولا في تحقق الملزوم فدعوى امتناع استلزام احد المتنافيين للاخر
باطل انتهى ويمكن ان يق ان هذا الكلام وان لم يستلزم الصدق فلا يكون ملزوما للكذب الكلام التعدي
لكن لا شك ان كل كلام مستلزم لاحد الصدق والكذب والمفروض ان كلا منهما بشرطه مستلزم
لاجتماع النقيضين في هذا الكلام فيكون هذا الكلام مستلزما لاجتماع النقيضين فيتم الدليل وايضا نقول
ان هذا الكلام مستلزم لاحد الامرين من كذبه وكذب الكلام التعدي وكل منهما قبيح فيكون قبيحا لان
ملزوم القبح قبيح على ان ما ذكره لا ينتجه من جانب القائل بكون الحسن والقبح ذاتيا لانه على تقدير صدقه
يكون حسنا فيكون حسنه ذاتيا فلا بد من كون صدقه ايضا كذلك لان حسنه انما هو باعتبار صدقه فلا يمكن منع
كون صدقه من لوازمه فتامل قوله واما الثاني فلاختلاف المحل آه يمكن توجيهه بوجهين احدهما ان يكون
مراده من الفعل المتصف بهذه الجهة موصوف بصفة وذلك الفعل المتصف بجهة اخرى موصوف بمقابلها
مثلا الكذب المستلزم لخلاص النبي صلى الله عليه وآله حسن والكذب الغير المستلزم له قبيح ولا شك ان
المحل مختلف ولو اعتبار يلزم اجتماع المتقابلين في محل واحد وثانيهما انه ياخذ الجهة جزء المحل فمجموع الفعل
ومع هذه الجهة محل لاحد النقيضين ومع الجهة الاخرى محل للنقيض الاخر فاختلف المحل فلم يلزم
اجتماع النقيضين في محل واحد والظاهر ان شيئا من الوجهين لم يصف عن كدر اما الاول فلان
الظاهر ان الحسن هو الفعل باعتبار والقبح هو باعتبار آخر لا ان الحسن هو الفعل المتصف بهذه
الاعتبار والقبح هو المتصف باعتبار اخر كما يشهد به الوجدان واما الثاني فقط بل لا يكاد يصح
في اكثر المواضع مثلا زيد اذا كان ابا لبكر وابنا لعمرو ولا يمكن ان يق ان الاب هو مجموع زيد والنسبة
الى بكر والابن هو مجموع زيد والنسبة الى عمرو وهو ظاهر نعم يمكن ان يق ان الاب هو زيد المضاف
الى بكر والابن زيد المضاف الى عمرو كما في الوجه الاول لكن الوجدان يكذبه ايضا كما ذكرنا والظ
ان يق ان معنى اتصاف الشيء بجهة واعتبار بصفة وباعتبار آخر بمقابلها معنى بديهي يجده العقل
بخصوصه في موضع موضع مثلا اذا تعدد الاضافة يكفي لاجتماع المتقابلين كزيد مثلا يكون ابا لبكر
وابنا لعمرو وكذلك كون الشيء فوق الشيء وكونه تحت شيء آخر الى غير ذلك من الامثلة وليست الاضافة داخلة
في الموصوف وكذا ليس الموصوف هو الامر المضاف وان كان هو الامر المضاف وكذا يمكن ان
يكون شيء نافعا باعتبار وضارا باعتبار آخر وتحقيق ذلك يرجع الى انه يمكن ان شيء نافعا في الجملة

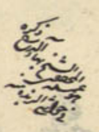
وضارا في الجملة ولا تناقض بين النفع في الجملة والضرر في الجملة بل التناقض يكون بين الضرر في الجملة والنفع من جميع الوجوه او بالعكس وكذا يمكن ان يكون شيء نافعا من جهة وليس له نفع اصلا من جهة اخرى وبعد ذلك ان هذه الجهة صار سببا لكونه نافعا وتلك الجهة لا يصير سببا لكونه نافعا اصلا وعلى هذا القياس يظهر لك الحال في كل موضع اجتمع فيه المتقابلان باعتبارين فتدبر وبما قررنا ظهر فساد ما قاله بعض الفضلاء من ان الظاهر ان الجهة ههنا تعليلية لا تقييدية فلا ينفع تعددها في اختلاف المحل ودفع التناقض والظاهر في الجواب على هذا المذهب منع اجتماعهما فان كل صدق ليس حسنا على هذا المذهب بل اذا كان على وجه خاص كل كذب ليس قبيحا بل اذا كان على وجه خاص ومنعا تحقق احد الوجهين المذكورين بينهما فلا اجتماع اصلا فتامل انتهى وذلك لانك قد عرفت انه يجوز اتصاف الشيء بالنقيضين باعتبارين وعلمت ان تحقق ذلك الاتصاف معلوم عند الرجوع الى الوجدان في خصوص الموضع وظاهر ان العقل يحكم بجواز اتصاف الشيء بالحسن والقبح باعتبارين بالمعنى الذي ذكرنا وانكار هذا مكابرة وعلم ان الجهة ليست ههنا تعليلية لا تقييدية ينفع تعددها في دفع التناقض وتحقيق المقام ان ما ذكروا من ان الجهة التعليلية لا يكفي لاجتماع المتقابلين المراد منه انه لا يمكن ان يصير جهة علة لاتصاف شيء بالحسن مثلا وجهة اخرى علة لعدم اتصافه بالحسن اصلا وهذا ضروري لكن يمكن ان يكون جهة علة لاتصاف شيء بالحسن في الجملة وجهة اخرى علة لعدم اتصافه به بل بالقبح في الجملة ولا محذور في ذلك اذ لم يلزم ههنا اجتماع المتقابلين حقيقة وما نحن فيه من هذا القبيل فان خلاص النبي صلى الله عليه وآله وسلم اوجب كون الكذب حسنا في الجملة ولا ينافي ذلك كونه قبيحا ايضا في الجملة ولا يجب كونه حسنا من جميع الوجوه حتى ينافي ذلك فتامل واما ما ذكره بقوله والظاهر في الجواب اه فيحتمل ما فيه فاسطر وقيل اقول فيه نظر لانه قد سبق ان الفرق بين مذهب الجبائي وغيره انه لا يعتبر الجهة داخلة وغيره يعتبرها الا ان يقال كان ما سبق يجوز الكون مذهب الجبائي وغيره متميزا بالفرق المذكور وهذا يجوز لكون مذهب الجبائي لا على ما سبق نسبه اليه بل على ما سبق نسبته الى غيره ولا منافاة بين التجويزين لكن لا يخفى ان اعتبار الجهة داخلة تكلف بعيد بل لا يمكن جعلها جزءا للموصوف بالحسن على ما سبق الاشارة اليه والصواب ان يقال لا يلزم اجتماع المتضادين لان الجهتين اللتين هما علتا الحسن والقبح متعاقبتان على الفعل ولا تجتمعان فلا يلزم اجتماع الضدين فالصدق مطلقا ليس بحسن بل عند تحقق جهة مخصوصة وكذا الكذب ليس بقبيح كليا بل عند اتصافه بمنع وحالة عارضة غير لازمة

وعنده

وعنده ذلك يظهر اختلال الدليل انتهى وبعد تسليم انه يجعل الجهة هناك وكذا ههنا جزءا للموصوف لعل ان جعل الجهة ههنا جزءا على مذهب الجبائي لا ينافي ما ذكره هناك من انهم لم يجعل الجهة جزءا وذلك لان مراده هناك ان الجبائي حيث قال ان الفعل يتصف بالحسن والقبح بالوجوه والاعتبارات اخذ الفعل في نفسه بدون اعتبار الجهة معه ولذلك جعله متصفا باعتبار الاعتبارات ومن قال بانه يتصف بهما لذاته جعل الجهة جزءا للموصوف وهذا لا ينافي ان يكون والموصوف في الواقع في بعض المواضع وهو محل اجتماع المتقابلين هو المجموع على مذهب الجبائي ايضا وذلك كما يقال في المشهور ان الشيء بالمقابلين بالاعتبار والمراد من الفعل هو الفعل نفسه من غير اعتبار الجهة معه وان كان الموصوف بهما في الواقع هو الفعل مع الجهة بناء على هذا التوجيه فان قلت هذا ينافي ما ذكره سابقا من ان نظر الجبائي اسلم وذلك لانه على هذا يكون نظر من جعل الجهة جزءا اسلم قلت هذا انما هو في قليل من المواضع وهو اجتماع المتقابلين واما في المواضع الاخر فجعل الجهة جزءا تكلف فلهذا قال ان نظر الجبائي اسلم فافهم واما ما ذكره بقوله والصواب اه ففيه انا نعلم قطعا انه ليس ههنا امر يخرج الصدق عن كونه حسنا الا انه مستلزم للكذب وذلك لا يصح لان ذلك الكذب اما قبيح او لا فان قلتم انه قبيح فيلزم الحكم لانهم يحكمون بعدم حسن الصدق المستلزم للكذب باعتبار استلزامه له فكيف يحكمون بصحة هذا الكذب مع كونه مستلزما للصدق والفرق بينهما تحكم جدا وان قلتم انه ليس بقبيح فكيف يكون الصدق المستلزم له قبيحا باعتبار ذلك الاستلزام وعلى هذا القياس في الكذب لانه ليس امر يخرج الكذب عن القبح الا انه يستلزم للصدق فان قلتم ان ذلك الصدق يلزم الحكم لانكم تقولون ان الصدق المستلزم للكذب حسن والكذب المستلزم للصدق ليس بحسن فلم تحكمون بعدم قبح الكذب المستلزم له فتامل واعلم ان هذا الدليل لا يبطل القول بالصفات اللازمة ايضا اذ يمكن ان يكون الفعل بصفة محلا لاحد المتقابلين وبصفة اخرى محلا للآخر بعين ما ذكر من الوجوه في الوجوه والاعتبارات وكلامهم صريح في انه يبطل هذا القول ايضا فتامل قوله اقول يمكن ان يجاب اه قيل ان الافضاء الى القبح علة للقبح عند القائل بوجوب مقدمة الواجب وكون الامر بالشيء نهيا عن الضد فان ينافي العقل بكون الاتصاف فيما نحن فيه بالفرض على القول بحقية الاصلين المذكورين وشبههما لان الاتصاف بما عرض على ما ذكره يرجع الى عدم الاتصاف بالحقيقة واطلاق الاسم عليه مجازا وهو انما ياتي على القول

المذكور فلا يكون حاسما لمادة الجواب بما ذكرنا سابقا ومما ذكرنا يمكن استنباط حال منع كون المقتضي الى الحسن حسنا
فليتأمل انتهى وكان عدم مشي ذلك بناء على الاصلين المذكورين لانه لو قيل لوجوب مقدمة الواجب يكون
المقتضي الى القبح قبيحا لان ترك القبيح المقتضي اليه يكون واجبا وهو لا يتم الا بترك المقتضي الى ذلك القبيح فيكون
ترك المقتضي واجبا فيكون المقتضي قبيحا فيه انه ان اراد بالمقتضي الى القبح ما هو علة للقبح سلمنا انه قبيح لكن لا نم
ان ما نحن فيه ما هو مستلزم للقبح على ما سلم هو مجرد الاستلزام وان اراد ما يعم المستلزم ايضا فلا نم ح ان
تركه يكون مقدمة وعلة لترك القبيح بل يكون لازما لترك القبيح ولازم الواجب لا يجب ان يكون واجبا فتدبر
وكذا لو قيل ان الامر بالشيء يكون نهيا عن ضده ولا شك ان المقتضي الى القبح ضد لترك ضده فيكون
منهيا عنه وهو معنى القبيح وفيه ان النزاع ان الامر اذا وقع صريحا يكون مستلزما للنهي عن الضد ولا دلالة ما حكم
بهذا العقل بوجوبه فالظاهر انه ليس داخلا في محل النزاع على ما هو المشهور ولا نقول احد انه يستلزم النهي عن الضد لا
ان يتمسك بانه فيما نحن فيه يتحقق الامر الصريح بالصدق وتركيب ترك الكذب وايضا انهم جعلوا الكون مستلزم
القبيح قبيحا وللملازمة ان الامر بالشيء نهي عن ضده فلا ينبغي ان يستدل عليه حيث قالوا ان فعل الضد الخاص
مستلزم لترك المامور به وهو محرم قطعا فيحرم الضد ايضا لان مستلزم المحرم محرم هذا ويمكن ان يكون هذا
منظور القائل بمنع كون المقتضي الى القبح قبيحا لا يتم بناء على القول بهذا الاصل لانهم استدلوا بهذه المقدمة
عليه وفيه مع بعده انه يستلزم ان لا يجامع هذا المنع مع هذا الدليل الخاص ولا ضير فيه ولا يلزم ان لا يصح
على تقدير صحة هذا الاصل لان دليله غير منحصر في هذا الدليل المذكور هذا واما منع كون المقتضي الى الحسن حسنا
فكانه زعم انه لا يصح على القول بوجوب المقدمة لان الحسن واجب والمقتضي اليه مقدمة فيكون واجبا
على هذا الاصل ويرد عليه ايضا نظرا ما عرفت من انه ان اراد بالمقتضي العلة سلمنا وجوبه ولا نم كون المستلزم
فيما نحن فيه علة وان اراد المستلزم مطلقا اعم من العلة فلا نم ح كونه مقدمة حتى يكون واجبا فتدبر واما الاصل
الاخر فالظاهر انه لا ربط له بهذه المقدمة فتامل وقد اعترض بعض المحققين على ما ذكر المحشي بان الوصف
بالعرض ليس وصفا لازما للذات لا بدي ان حسن الكلام وقبحه ليس صفة لازمة للمسند فرجع الى الوجوه
والاعتبارات انتهى وفيه نظر لان مراد المحشي انه ليس ههنا اتصاف بالحسن والقبح حقيقة حتى يتحقق انه ذاتي
ام لا بل اتصاف بالعرض والمجاز يعني ان لازمه حسن او قبح فلا يلزم ح اجتماع المتقابلين حتى يضطر
الى الرجوع الى الوجوه والاعتبارات فاعتبر قوله لانه قبيح لكذبه وحسن لاستلزامه ترك الكذب غدا اقول

دافع



قد عرفت ان الكلام قابل للصدق والكذب غير ملزوم لشيء منهما فليس على تقدير ملزوما لترك الكذب نعم كذبه
ملزوم لترك الكذب ثم ترك الكذب في الغد متصور على وجهين احدهما ترك الكذب بالطاعة في ضمن الصدق
وثانيهما ترك الكذب والغد والثاني مباح والاول راجح وكذب الكلام الامسي لا يستلزم الا الغد المشترك
بين الامرين والمشترك بين الراجح والمباح لا يكون راجحا بل مباحا وملزوم المباح لا يجب ان يكون راجحا ولا
مباحا فان كثيرا من المحرمات ملزوم للامور المباحة ولا شبهة فيه انتهى وقد عرفت ان الكلام وان لم يكن
ملزوما لشيء منهما لكنه ملزوم لشيء منهما وكل منهما بشرطه مستلزم للمقدمة وبه يتم الدليل وايضا انه يستلزم
لصدقه وترك الكذب في الكلام الغدي وكل منهما حسن فيكون حسنا لا محالة وايضا على تقدير كذبه يكون قبيحا
فيكون قبحه ذاتيا على مذهب الخصم فيكون كذبه ايضا كذلك فلا يمكن منع كون كذبه من لوازمه هذا واما ايراده الاخر
فموجه الا ان يقال ان الغرض تحقق الكلام منه في الغد فح كذب الكلام الامسي يستلزم لعدم كذب هذا الكلام
فيكون حسنا ولا يتصور ح احتمال اخر حتى يكون اللازم هو احد الامرين ثم الظاهر انه لا فرق كثيرا بين
استلزام المباح والراجح فاذا جاز ان لا يكون ملزوم المباح مباحا جاز ان لا يكون ملزوم الراجح ايضا مباحا
فلا ينبغي تجويز الاول ومنع الثاني بل الحق تجويز الثاني ايضا كما ذكره المحشي فتامل واعلم ان الشارح خالف الشرح
ههنا حيث قال ردد الصدق والكذب في الكلام الامسي وهم قد اعتبروهما بالقياس الى الغد وتوضيحه انه
لو قال لاكذبن غدا ثم اتى في الغد بكلام فان كان هذا الكلام صادقا كان حسنا لصدقه وقبيحا لاستلزامه
كذب الكلام الامسي وان كان كاذبا كان قبيحا لكذبه وحسنا لاستلزامه صدق الكلام الامسي ولا يخفى
ان هذا ايضا حسن بل احسن من تقرير الشارح حيث لا يتوجه عليه الايراد الذي ذكرنا من القائل انفا اصلا لكنه
تقرير الشارح اوفق بالمتن محل تامل اما الاول فلان الضمير المجرور في قول الشارح فيجمع فيه صفتا الحسن ايحتمل ان
يرجع الى الاخر الذي هو الكلام الغدي بل هو الراجح لقرب المرجع فرجع الى توجيه الشارحين وانما ردد بين
صدق الكلام الامسي وكذبه دون الغدي لان الكلام الغدي غير معلوم التحقق فالترديد في الغد بين
الكذب وتركه والصدق وتركه لا بين الصدق والكذب وكلام المص صريح في الترديد بين الصدق و
الكذب انتهى ونقول ان الضمير فيه وان احتمل ان يرجع الى الاخير لكن الترديد بين صدق كلام الامسي
وكذبه ظ وان اجتماع النقيضين فيه اذ الترديد والالزام المحدد في كلام الغدي ركيك جدا اذ ما ذكره
من الوجه في ذلك مما لا وجه له اذ غايته استبعاد منه انه لا يمكن الترديد في الغد بين الصدق والكذب

لاحتمال ترك الكلام رأساً فينبغي الترديد فيه بين الصدق وتركه اذ الكذب وتركه والمصنف لم يفعل كذلك بل ردد بين
الصدق والكذب فينبغي حمل الترديد في الكلام النفسي بان يقال انه ان كان صادقاً يلزم ان يكون له في الغد
كلام كاذب فهو قبيح لكذبه وحسن لاستلزامه صدق الكلام الاول وان كان كاذباً كان الكلام الغدي اذ تركه حسناً
لذاته وقبيحاً لاستلزامه كذب الكلام الاول فلذلك قرره الشارح كذلك وانت خبير بان هذا انما يدل على ان
عبارة المصنف ايضاً ظاهرة في التوجيه الذي نسبناه الى الشارح لان عبارة الشارح تحمل الحمل على توجيه الشارحين لانك
قد عرفت ان الظاهر ان الترديد والالزام المحذور انما هو في محل واحد فاذا كان الترديد في الكلام النفسي كان هو ايضاً
فيه نعم لو ردد في الكلام الغدي بين الصدق وتركه اذ الكذب وتركه كان الظاهر الالزام المفسد فيه وليس غرضنا الا
ظهور العبارة فيه لا عدم احتماله للتقرير الآخر ولا ريب في الظهور فيما ذكرنا على انك قد عرفت بما قررنا
انه لا يلزم على التوجيه الشارحين ان ردد في الغد بين الصدق وتركه او الكذب وتركه لا بالعرض تحقق الكلام في الغد
وح ردد بين صدقه وكذبه فلولا ان غرضه الزام المفسدة في الكلام النفسي لما ردد فيه على ما صححه الوجه الذي ذكره ح
اصلاً فتامل ثم قال واما الثاني فلان كلمة في عند قوله لا يجتمع النقيضان في صدق من قال كما يمكن ان يكون داخلاً على
الموضوع بان يكون الصدق بمعنى الفاعل والاضافة اما من قبيل من باب اضافة الكلام الى المتكلم كذلك يمكن ان يكون
داخلاً في الظرف الزماني او على الصورة التي يتحقق فيها اجتماع النقيضين على حذف المضاف وترجيح احد
التوجيهين على الآخر غير معلوم فتامل وانت تعلم ان التوجيه الاول بعيد جداً فلا ينبغي ان يكون بناء كلام
السيد عليه على انه على هذا التوجيه يحتمل ان يكون اجتماع الحسن والقبح في الكلام الغدي وحصوله اذ يجتمع النقيضان في الكلام
الصادق الصادر ممن قال لاكذبن غداً والكلام الآخر الكاذب له ولا شك ان هذا الكلام يحتمل ان يكون
هو قوله لاكذبن غداً وكلام آخر وهو الكلام الغدي فلا يوافق ما ذكره السيد وبهذا يظهر ان ما يظهر في كلام
القائل من انه على التوجيه الاول لا يكون موافقاً لتوجيه الشارحين وعليه بناء كلام السيد محل تامل الا ان يكون
على سبيل التنزل ثم قال الظاهر الحمل على التوجيه الثاني اي يجتمع النقيضان في صورة صدق من قال لاكذبن غداً و
كذبه ولا شك ان هذا وان احتمل ان يكون الاجتماع في الكلام الغدي لكن الظاهر منه ان يكون في قوله لاكذبن غداً
والكلام هذا مستنكر وليس غرض السيد الا الظهور ولهذا قال وفيه تامل ويمكن ان يحمل عبارة المصنف
على انه يلزم اجتماع النقيضين في صدور الصدق ممن قال لاكذبن غداً وصدور الكذب عنه والحاصل انه يلزم
الاجتماع في هذا الشخص سواء صادقاً او كاذباً وليس المراد ان لفظ الصدور مقدر بل هو حاصل ما يفهم من لفظ
الصدق

الصدق ولا يخفى ان المتبادر منه هو لزوم الاجتماع في القول المذكور لا في كلام آخر صدر عنه قوله معطوف على لزم
ومتفرعاً عليه فيكون الحاصل انه لو لم يكن اللاحسن سلبياً لم يكن الحسن ذاتياً لان اللاحسن لم يصدق على المعدوم
ح فيصدق الحسن عليه فلم يكن ذاتياً وقيل انه يمكن اثبات كونه وجودياً على هذا بدون الشك بكون اللاحسن
سلبياً بان يقال لو لم يكن الحسن وجودياً لكان نقيضه وجودياً لاستحالة ارتفاع النقيضين فلم يصدق على
المعدوم فكان الحسن صادقاً عليه لاستحالة الارتفاع ايضاً فلم يكن ذاتياً فتامل قوله منها انه لو تم لدل الخ
ومن هذا الايراد يظهر ان هذا الدليل على تقدير صحته يبطل جميع المذاهب ولا اختصاص له بابطال قول من زعم
ان الحسن والقبح ذاتي فلا وجه للتخصيص وسيذكر الشارح وجهاً له وسيجيء ما فيه من كلام المحشي فانتظر قوله في الحاشية
مع ان بعضها مذكور في الكتاب كانه اشارة الى انه يمكن استفادة الوجهين الاولين مما ذكره المصنف من
النقض بالممكن اما الاول فبان يكون خصوص الامكان مثالاً وانما اختاره لانه يجري فيه ما ذكره بقوله
وايضاً واما الثاني فبان يكون الامكان مثالاً للمفهوم عدمي بناء على ان الامكان هو سلب الضرورة
ويكون النقض نقضاً للدليل كون الحسن وجودياً على ما ذكره المحشي وكان المذكور في الشرح والمذكور ايضاً كحاشية
المصنف فالحمل على ما ذكروا واما كونها صريحة في ذلك فلم اقف عليه فتامل قوله على ما هو المناسب للمقام
وذلك لان العرض يجب ان يكون موجوداً في الخارج لا ان يكون وجودياً اي لا يدخل السلب في مفهومه
فافهم قوله فهو لا اذا ثبت ان نقيضه الخ لوجود الوجودي على المعدوم الا في ايضاً يمكن ان يمنع ذلك بجواز ان
يكون كل من النقيضين سلبياً اي يكون السلب داخلاً في مفهومه وما نقله المحشي من السيد الشريف من ان
النقيضين لا بد ان يكون احدهما وجودياً والآخر عدمياً مم لانهم ذكروا ان نقيض كل شيء رفعه ويجوز
ورود السلب على السلب كما ترى في اللاعمى ولو سلم فذلك في القضايا واما في المفردات فلا فتامل ثم
ههنا بحث آخر وهو انه ان اريد بما ذكر من ان الحسن وجودي ونقيضه سلبي ان هذه القضية اي قولنا هذا
حسن وجودي وهذا ليس بحسن سلبي مم لكنه لا ينفع ههنا اذ المقصود ان مفهوم الحسن وجودي حتى يكون عرضاً
وهذا لا يلزم من ذلك اذ يمكن ان يكون سلبياً ومع ذلك يكون القضية موجبة نحو زيد لا كاتب وان
اريد ان هذا المفهوم اي مفهوم الحسن وجودي ومفهوم اللاحسن سلبي فمم وعلى هذا الدليل ح اما لانم انه اذا
لم يصدق عليه ليس بحسن صدق عليه انه حسن اذ يجوز ان لا يكون لا حسناً ولا لا حسناً ولا ضير فيه عند
عدم الموضوع نعم لا يجوز ان لا يصدق هذا ليس بحسن ولا هذا حسن فاحسن التامل قوله ان اريد بالذم الخ

اه لو كان المراد بالوجودي هو الموجود في الخارج كان كما ذكر المحشي واما لو اريد المعنى الاخر فرد ايضا انا لا نم
الريس للمعدوم صفة ذاتية بهذا المعنى كما ذكره المحشي في الايراد الثالث في ابطال الشق الثاني من الترديد
فتامل قوله على ما تقرر من ان معنى آه وقد تقرر ما يرد عليه ايضا قوله حاصل بيان النفي آه هذا توجيه
عبارة الشارح بقدر الامكان لكنه واه جدا اما اولا فلان الفرق بين ورود السلب على الوجود في نفسه
وعلى الوجود لغيره مما لا محصل له اذ كما لا يلزم من وروده على الثاني وجود المنفي كذلك لا يلزم من وروده
على الاول ايضا وهذا ظ كيف ولو لزم ذلك لزم وجود جميع الاشياء اذ ما من شي الا ويمكن
اعتبار السلب واردا على وجوده في نفسه فيلزم ان يكون موجودا على هذا الفرض وامكان اعتبار
وروده بنحو اخر ايضا لا يجدي كما لا يخفى واما ثانيا فلانه على تقدير وروده على الثاني لا يلزم
سوى الغرض ظ جدا ان سلب ثبوت شي لغيره لا يستلزم ثبوت ذلك الشي لغيره اصلا بل يمكن
ان لا يكون ثابتا للشي اصلا وان كان ثابتا لغيره في الواقع وهذا وان لم يضر بحاصل الجواب
لكن المقصود تحقيق ما ذكره هذا مع ما فيه من التكلف وبعد حمل عبارة المص عليه فتامل قوله وان كان
ظاهر سلب حمل الامتناع على شي يمكن ان يحمل على ظاهره ويكون المراد بالامتناع سلب ثبوت
الامتناع لشي لا السلب حمل الامتناع على شي مواطاة اي لا يكون امتناعا ويكون غرضه تطبيق
مثال الامتناع على ما ذكر من مثال ورود السلب على الثبوت لا انه لو كان المراد سلب الحمل ثبت
وجودي المنفي والحمل على الغير اعم من الوجود ويدل عليه قوله ويحمل عليه فتامل قوله اقول فيه تامل
اه لعل المحشي اراد دفع الاستدلال على مذهب من لم يقل بثبوت المعدوم ايضا حتى يتم الجواب
على مذهب الخصم ايضا فلذلك تمسك بالثبوت لغيره هذا لكن الاظهر ان لا يحمل عبارة المص على
ما ذكره الشارح بل يق انه مبني على مذهب المعتزلة لان المستدل منهم ويكون المراد ان المنفي قد لا يكون
موجودا بل معدوما ثابتا وقد يكون منقسما الى الموجود والمعدوم فلا يلزم ان يكون موجودا على ما
ذكره المحشي وفيه ايضا انه لا وجه للتخصيص بكون المنفي ثابتا بل اذا كان منفيا ايضا لا يكون موجودا
وكانه زعم ان السلب اذا ورد على شي ما يجب ان يكون ثابتا بذلك الثبوت والا لزم
ارتفاع النقيضين فلذلك اجاب بان المنفي يجوز ان يكون ثابتا وح لا يلزم الا ثبوته الى وجوده اذ
ارتفاع النقيضين في الامور العامة ان لا يكون شي منهما ثابتا لا ان لا يكون موجودا وقد عرفت

انه

انه لا يلزم ذلك لكن هذا مع ذلك اظهر واسلم مما ذكره الشارح جدا اذ الجواب على هذا لا يخرج عن وجه غايته
انه لا يكون الجواب التحقيقي واما ما ذكره الشارح فمما لا توجيه له اصلا ثم لا يخفى ان الحمل على التنزل والاستظهار
في امثال هذه المقامات ركيك جدا سيما قط فتامل قوله وقوله في تقدير وروده آه ظاهره ان بناء
المناقشة ايضا على ما ذكره من ثبوت المعدوم وتوجيهه ح ظاهر ويمكن ان يحمل على ما اورده اولا
على الشارح وح لا يكون بناؤه على ثبوت المعدوم بل المراد انه على تقدير وروده على الوجود في نفسه
ايضا لا يلزم ذلك كما ذكرنا لكنه بعيد كما يشهد به من له دربة باساليب الكلام قوله اقول والاظهر
ان يق آه ليت شعري ما الباعث للشارح على ايراد هذا المثال حتى يحتاج الى ذلك التخصيص بل ينبغي
التمثيل بالثابتات حتى لا يحتاج الى ذلك فتامل قوله فيكون منفيا عندهم المعتزلة خصوا الممتنعات باسم
المنفي واتفقوا على انه ليس لها ثبوت قوله وهو ان الوجودي آه هذا هو الايراد الثالث الذي ذكره
المحشي سابقا لكن المحشي ابطل الشق الثاني ما يكون المراد بالسلب في الوجودي ما كان السلب داخلا في مفهومه
وما ليس كذلك بانه لا نم ح انه لو كان اللاحسن وجوديا لاستلزم محلا موجودا والسيد لم يبطله بل
بل شيد الجواب على ان المراد اثبات كون الحسن وجوديا اي موجودا لانه المعتبر في الغرض فلو كان
المراد بالوجودي ذلك لم يثبت مدعاه اذ الوجودي بهذا المعنى لا يجب ان يكون موجودا وقد اشار
المحشي الى ذلك هناك بقوله على ما هو المناسب للمقام كما عرفت فتدبر قوله والنقيضان لا بد ان
يكون آه قد عرفت انه يمكن منعه فتذكر قوله الشارح اي اجر لما كان الظ من المختار هو ان يكون بمعنى اسم
الفاعل ولم يكن المراد ذلك فسره بمعنى اسم المفعول قوله اقول هذا مبني على نفي الاولوية وذلك لان احتمال
ان لا يكون مع المرجح لازما لكن صدره بمحض الاولوية لم يبطل مما ذكره فلا بد من البناء على نفي الاولوية
وانت خبير بانه اذ بني على نفي الاولوية لا حاجة الى ابطال الشق الذي ذكره آخرا وهو ان يفتقر
الى مرجح اصلا لانه اذا لم يمكن ان يصدر الشي مع الاولوية فبدونها اولى الا ان يق انه توسعة
للدليل وابطال لهذا الشق بطريق آخر غير ما علم اولا ولا ضير فيه ويمكن ان يتكلف ويق انه ليس
مبنيا على نفي الاولوية بل ما ذكره لقوله وان لم يفتقر الى مرجح موجب وهو اعم من ان لا
يكون مرجح اصلا او كان لكن لا يكون موجبا بل موجبا للاولوية على الوجهين فرض صدوره
عنه مارة وعدم صدوره اخرى من غير تجدد امر في الفاعل اما على الاول فلانه لا مرجح اصلا واما

لمنع الاعتراض عليهم والشارح فافهم منه

على الثاني فلانه وان تحقق المرجح لكن ذلك المرجح الموجب للاولوية فرضناه من صور عدم الصدور ايضا
فيكون هو بمنزلة العدم فمع وجوده يصدر تارة ولا يصدر اخرى مع تساوي الحالين فيكون اتفاقيا
والاتفاقي لا يتصف بالحسن والقبح اتفاقا وح حاجة الى البينة الى نفي الاولوية بل ما ذكره يبقي
الاولوية كما لا يخفى قلت ان الاتفاقي ما لم يصدر عن قصد واختيار ولا يلزم مما ذكره ان يكون
اتفاقيا بهذا المعنى اذ لو لم يكن مرجح اصلا يمكن ان يتأتى انه اتفاقي اذ مع القصد لابد من تحقق المرجح على ما
سيجيء في المبحث الثاني اما مع وجود المرجح فلا وجه لكونه اتفاقيا اصلا فيستان المرجح المذكور لما كان موجودا
في صورة عدم الصدور ايضا كما عرفت فهو بمنزلة العدم فلا يكفي لتحقق القصد فالصدور ح يكون
بلا قصد فيكون اتفاقيا فتأمل **قوله** ثم لما كان الترجيح اه وذلك لانه اذا كان صدوره وعدم صدوره
مساويا ولم يكن صدوره متجددا من الفاعل من ارادة او غيرها يكون ترجيحا بلا مرجح البتة فلا يتوهم
ان اللازم هو الترجيح بلا مرجح لا الترجيح هذا والامر فيه سهل اذ ما ذكره الشارح ايضا طريق صحيح يمكن ان يتمسك به
فلا ضير فيه كما لا يخفى **قوله** فان قيل المراد وان لم يفتقر الى مرجح اه فيكون حاصل الدليل انه ان كان
لازم الصدور فذاك والا فان افتقر الى مرجح صادر من الفاعل من ارادة او غيرها فمعه ان كان لازم
الصدور والتسلسل وان لم يفتقر الى مرجح صادر من الفاعل فهو اتفاقي وح لا يلزم ان يكون ترجيحا بلا مرجح
اذ يمكن ان يكون هناك مرجح غير صادر من الفاعل فلا بد من التمسك بكونه اتفاقيا وعلى هذا قول الشارح
من غير تجدد امر من الفاعل لكنه تكلف يستغنى عنه بتقرير الدليل كما ذكره **قوله** حتى يلزم التسلسل وهو مح وايضا
نفرض جميع تلك الامور المتسلسلة ونقول انه مع ذلك المجموع اما ان يكون لازما فيكون اضطراريا او لا
فيكون وقوعه بسبب ذلك المجموع ترجيحا بلا مرجح وانه مح فتدبر **قوله** ثم نقول العقل لا يحكم بحسن فعل اه
لما كان هذا المقام من المباحث العظيمة والمطالب المهمة وقد ضل فيه فهم العقول وذل قدم الفحول
سالت والدي دام ظله العالي ان يكتب على هذا الكلام حاشية يبين فيها ما كان يفيده في اثناء المباحثة
لرح اليها كل من تحير في هذا المطلب ويسد عليه كل مذهب هدم سلمه الله على عبده وشرفني باجابة سؤالي واسعاف
مسؤلي فكتب هذه الحاشية فيه بحث لان الاضطرار الذي لا يحكم العقل بحسن فعل يصدر معه ليس هذا
المعنى الذي لزم مما ذكره لان اللازم مما ذكر ليس الا انه بعد صدور الفعل عن العبد بسبب وجود الاختيار
والارادة فيه ووجوبهما فيه ليس باختياره ولا نم ان هذا هو الاضطرار المذكور بل الاضطرار المذكور هنا

اه والده

في تحقيق معنى الجبر والاختيار

هذا اول كلام المحقق الحسين دام ظله

14

احد وجهين اما بان يصدر الفعل بدون شعور وارادة كما يصدر عن الطبايع واما بان يصدر عنه مع الشعور
لكن بقسر قاسر وجبر جابر مثل ان يأخذ احد يد احد ويضرب بها رجلا اما اذا صدر فعل عن فاعل
يكون عالما به وبمصلحته ويكون علمه بمصلحته باعثا له على فعله حتى لو لم يكن له ذلك العلم بل كان له
العلم بمصلحة تركه لما فعله بل تركه لاجل علمه بمصلحة تركه فليس هذا اضطرارا اصلا وان كان صدور
الفعل بعد حصول ذلك العلم بطريق الوجوب واللزوم سواء كان حصول العلم من نفسه اولا فان
قلت هذا مجرد اصطلاح اذ اصطلحتم على ان مثل هذا الفعل يسمى اختياريا لا اضطراريا والقسمين الاولين
يسميان اضطراريا والا ففي الحقيقة لا فرق بين الاقسام فيما يتعلق به غرضنا من جواز تعلق الحسن والقبح
والمدح والذم والثواب والعقاب كيف ولو كان بعد حصول العلم بمصلحة محرم مثلا يجب
ان يصدر ذلك المحرم عن الفاعل فاي ذنب للفاعل وذلك اذ ليس له ذنب في حصول العلم
اصلا اتفاقا سواء قيل ان حصوله منه بالايجاب اولا وبعد حصول العلم لا يمكنه ان يمنع صدور الفعل
بل يصدر البتة فاي معنى لكون الفاعل مذنبا مستحقا للتوبيخ والتنديم واللوم والعقاب اكل ذلك
بمجرد ان العلم والارادة من جملة اسباب الفعل كلا وهل هذا الا مثل ان يكون لرجل ثلثة عبيد يسمى
احدها بالعلم والاخر بالارادة والاخر بالفاعل ثم شد حبلا على وسط العبيد وكان راس
الحبل بيده فجذبه بحيث سقط العبيد وكان سقوط العلم مستلزما لسقوط الارادة وسقوط الارادة
مستلزما لسقوط الفاعل فهل يجوز ان يضرب السيد الفاعل لاجل سقوطه باعتبار ان الارادة والعلم
كانا من جملة اسباب سقوطه وهل يجوز عاقل مثل ذلك قلت لو كان مجرد العلم سببا موجبا للارادة
او للفعل لكان كما ذكرته لكنه ليس كذلك بل العلم بالمصلحة مثلا يصير في بعض المواضع سببا موجبا
للفعل ان قلنا ان الارادة ليست الا الداعي او للارادة ان قلنا انها غيره وفي بعض المواضع
لا يصير سببا لاحدهما كما ان الصالح والطالح مشتركان في العلم بمنفعة الخمر مثلا وذلك العلم
يكون في الطالح سببا موجبا لشربها او الارادة الموجبة له ولا يكون في الصالح كذلك فهذا الامر
هو الذي يوجب كون الطالح مذنبا مستحقا للوم والعقاب دون الصالح فان قلت حاصل
ما ذكرته يرجع الى ان حصول العلم بمصلحة الخمر في مادة الطالح لما كان موجبا للشرب او ارادة دون
مادة الصالح فلا جرم يكون لمادته مدخل في حصول الشرب فيكون الذنب والتوبيخ لاجله

وهذا ليس بصحيح لان ذات الظالم اذا كانت موجبة للفعل المحرم فاي ذنب له في فعله قلت لا فساد في
ان يكون كون ذات الظالم اذا كانت موجبة لفعل المحرم بشرط حصول العلم له بنفعه سببا لاستحقاق
اللوم والعقاب ومن قال بان الذات لا بد ان لا يكون لها مدخل في حصول الفعل حتى يكون مستحقا
للثواب والعقاب والعجب ان جمهور اهل العرف اذا جاوزوا المبالغة في ذم احد ومدحه يقولون ان
ذاته كذا وكذا ثم اذا وصلوا الى هذا المقام يعدون ذلك منكرا ويشمئزون عنه ولو قيل انا لا ننكر ان يكون للذات
مدخل في حصول الشر والخير وكون الفاعل مستحقا للثواب والعقاب والمدح والذم لكن ننكر ان يكون
موجبة لهما بشرط العلم ومع ذلك كان الامر كذلك قيل اذا تاملت يظهر لك ان الوجوب واللزوم
ايضا لا ينافي ذلك بل يؤكده ويحققه ولنفرض لك مثالا للتوضيح والتبيين فنقول هل لا تعرف
انت وجميع اهل العقل بانه اذا كان احد بحيث يقدم على القبيح بادنى سبب فهو اسوء حالا
ممن يقدم عليه بسبب اقوى منه وهكذا مثلا اذا كان احد بحيث لا يقدم على قتل نفس ظلما بمجرد
اعطاء دينار له بل يقدم عليه باعطاء الف دينار فهو خير ممن يقدم عليه بمجرد اعطاء دينار وممن لا
يقدم عليه باعطاء الف دينار بل باعطاء الاف الاف دينار فهو خير ممن يقدم عليه باعطاء الف
دينار وهكذا واذا كان احد بحيث لو اعطي له جميع خزائن الارض لا يقدم على القتل فلا شك
انه اجدر بالمدح والثناء ممن لم يكن كذلك ولا شك ايضا انه اذا كان الشخص المذكور بحيث يجوز ان
يصدر عنه القتل بسبب اعطاء خزائن الارض فهو ليس في مرتبة ما اذا كان يمنع عنه الاقدام المذكور
بسبب ذلك الاعطاء الا ترى ان كافة ذوي العقول يقولون في مقام المدح ان فلانا بحيث لو
اعطي له خزائن الارض يمنع ان يقدم على القبيح فظهر ان الذات كلما كانت اقرب من ان
يمنع عنه صدور القبيح كانت اكمل واولى واذا بلغت حد الامتناع فبطريق الاولى وبعد
التامل فيما ذكرنا يستبان ان كون الذات موجبة لفعل الحسن والقبح بعد حصول العلم له بمنفعتهما لا يقدح
في استحقاق المدح والذم والثواب والعقاب بل يؤكده ويحققه كما اشرنا اليه فان قلت اذا
قال الشخص الذي فرض ان ذاته موجبة لفعل القبيح بعد حصول العلم له بنفعه في مقام الاعتذار
عن فعل القبيح وطلب التقصي عنه اي كيف اصنع وما الحيلة لي في الخلاص عنه فاني ان اريد
ان لا افعل القبيح لما امكن لي ويصدر عن ذاتي القبيح اليه فما الجواب عنه وكيف يجوز العقل في

هذه الحالة اللوم مثل هذا العاجز المبتلى الاسير بيد نفسه الامارة بالسوء فضلا عن عقابه قلت لو فرض هذا
القول منه فهو قول منه باللسان وحده وليس لقلبه منه عين ولا فيه اثر اذ لو كان احد بحيث يريد
ان لا يفعل القبيح لا يفعله البتة الا اذا كان مجبورا بالمعنى الذي ذكرنا سابقا وهو خارج عما نحن فيه
وكذا لو كان احد في طلب التقصي عن القبيح والحيلة في تركه لما كان يفعله اذا كان مجتمعا مع طبعه
فالشخص المفروض الذي يفعل القبيح وان كان وطبعه ليس بمائل طبعه ميلا جازما الى جانب ترك القبيح
البتة ولا يهمه طلب الطريق للتقصي عنه والحيلة في الخلاص منه كيف ولو كان كذلك لما كان
هذا الشخص المفروض بل كان الشخص الذي ليست ذاته موجبة لفعل القبيح بعد حصول العلم له بمنفعته وهو
ظاهر فان قلت اذا جعل الله تعالى ذاته كذلك فكيف يجوز بعد ذلك اللوم والعقاب منه تعالى للشخص
المذكور على فعل القبيح قلت ما جعل الله تعالى ذاته كذلك بل جعلها موجودا فان كون ذاته كذلك
ليس بجعل جاعل بل من لوازم ماهيته فان قلت لم اوجد الله تعالى مثل هذا الذات قلت ايجاد
مثل هذا الذات اذا كان فيه مصلحة ليس قبيحا انما القبيح جعل الذات كذلك وقد عرفت ان لا
مدخل فيه للجعل واما انه اي مصلحة فيه فهو من اسرار القضاء والقدر التي نهي عن الخوض فيه ولم يرخص
في الكشف عنها فان قلت الشخص الذي يصدر منه القبيح على النحو الذي ذكرت فعله القبيح على وجهين
احدهما ان يكون ظلما على الغير والثاني ان يكون ظلما على نفسه والظلم على الغير ايضا يستلزم
الظلم على النفس فلنتكلم على الوجهين جميعا فنقول كل ما كان ظلما على الغير باعتبار نفسه
لا باعتبار لازمه لانه داخل في الوجه الثاني ونتكلم عليه يمكن ان يقال فيه انه اذا كان مصلحة
في ايجاد شخص يصدر منه ظلم على الغير على النحو الذي ذكرت لا فساد ولا قبح اذا اوصل الى
المظلوم عوضا عن ذلك الظلم من المنفعة والثواب بقدر ما يؤثره العقلاء على ذلك الظلم
واما ما كان ظلما على النفس سواء كان لازما من الظلم على الوجه الاول اولا فهذا ايضا على
وجهين احدهما ان يكون ذلك الظالم يصل اليه من النفع اما باعتبار استحقاقه له لاجل
افعاله الحسنة او تفضلا ما يوازي الضرر الذي يصل اليه باعتبار مكافات ظلمه او ازيد بحيث
يؤثره العقلاء عليه فايجاد مثل هذا الظالم ايضا يمكن ان يقال انه لا فساد فيه اذا اقتضته
مصلحة لهذا الظالم ان يقول لموجده حين الذم والعقاب لم اوجدتني وابتليتني بهذا البلاء

وثانيهما ان لا يكون كك بل يكون ضرره اكثر كما في الكافر المستحق للعذاب الدائم فانه ايجاد مثل هذا لا يخ عن
اشكال لانه وان صححت جواز استحقاق الذات للعقاب باعتبار فعل القبيح وان كانت الارادة الموجبة
للفعل ناشية منها لطريق اللزوم لكن بعد السؤال باق بان مثل هذا الذات المفروض له ان يقول لموجده
حين الذم والعقاب اما ما كنت راضيا بالوجود فلم اوجدتني وابتليتني بمثل هذا البلاء العظيم مع علمك
بان ذلك كك ليس عدم رضائي بهذا ناشيا من سفاهتي وقلة عقلي بل كل العقلاء يوثرون العدم
على مثل هذا الوجود الذي يكون سمعه نذر اليسر او بلاء وهو كثيرا طويلا في الجواب عنه وما انحلاص فيه
قلت ان كان الامر كما ذهب اليه بعض من ان الكفار لا يعدلون ابدا بل يخلصون منه اخرا
وان لم يخرجوا من النار لكن يحصل لهم حالة عتيدة دون سمها من النار كالسمندر فالجواب ظاهر وكل عاقل
يرجح الحيوة الابدية وان كان مبتلا في بعض اوقاتها المتناهية بالعذاب الشديد مع حصول المدة الطويلة
المستمرة الدائمة الغير المتناهية التي لا الم فيها بعده على العدم ويوثرها عليه البتة ولا ينكره الا سفيه جاهل
وان كان هذا باطلا منافيا للضرورة الدين ومخالفا لاجماع المسلمين فاما ان نقول انه بعد ما ثبت
ان الكافر والعاصي يصح استحقاقهما للعقاب وان كان لذاتهما مدخل في حصول الكفر والعصيان
على النحو المذكور فالعقل يحكم بان ايجادهما كك وفيه اصلا بعد ان لم يجعل ذاتيهما كك وان علم
موجدهما انهما يصدر عنهما لذاتهما امور يستحقان بها العقاب الدائمي لان صدور هذه الامور قد فرض
انه باختيارهما ويستحقا العذاب والذم عليه او نقول ان نعمة الوجود نعمة لا يوازيها نعمة فمن كان مبتلا
بالعذاب الدائمي فنعمة وجوده راجحة اليه ومؤثرة عند العقلاء او نقول كما يقول الحكماء ان مثل هذا الشرور قليلة
بالنسبة الى الخيرات الكثيرة التي في العالم ولازمة في وجود العالم لابد منها وترك الخير الكثير لاجل
الشر القليل شر كثير فلا جرم يلزم وجودها في الحكمة بالعرض ويمثلون لذلك مثالا هو ان من
اراد بناء بيت فلا بد ان يعين موضعا للمخرج ولا يصح الاعتراض عليه بانه لم عينت هذا الموضع
للمخرج فهذا اظلم عليه او نقول كما يقول الصوفية ان لكل اسم من اسماء الله تعالى الحسنى مقتضى ومظهر فلك
النفوس المبتلاة بالعذاب والقهر مظاهر اسمه القهار ونحوه كما قال العارف الشيرازي اما على الحكمة
او التصوف شعر در كارخانه عشق از كفر ناگزير است آتش كرا بسوزد گر بولهب نباشد و
هذه الاجوبة كلها لا يخ عن شيء سيما الاخيرين وخصوصا الاخير اما على طريق الحكماء فلان العقل

وذلك

من ان يحسن الملام شخص لان يكون غيره في راحة وسرور وكيف يجوز ان يكون ذات الواجب تعالى
مع كونه محض الوجود عندهم ويجب الخير مستلزما لمثل هذا الامر ولو جوز مثل هذا لجاز ان يكون ذاته
ذاته تعالى مستلزما للشرور كثيرة اما مساوية للخيرات او ازيد منهما من دون تفرقة اصلا والفرق
بين الشر القليل والكثير فيما نحن فيه لا وجه له قطعا نعم لو صح احد الاجوبة الثلثة السابقة على طريق
الحكماء عن الشبهة المذكورة ثم اوردت شبهة اخرى هي انه كان ينبغي ان لا يكون شر في العالم اصلا
لان ذاته تعالى عين الوجود ومحض الخير والجود ومستلزم لوجود جميع ما في العالم اما بواسطة او بلا
واسطة واستلزام مثل هذا الذات للشر غير معقول فحمل كلام الحكماء في دفعها مقبول ولعلهم ايضا اوردوه
في هذا المقام والفرق بين المقامين واضح فتفطن واما طريق الصوفية ففساده ظاهر اذ لا يرجع
محصله الا الى ان ذاته تعالى باعتبار صفة من صفاته العليا يستلزم عذاب شخص دائما وهذا مما
لا ينبغي ان يتفوه به جاهل فضلا عن عاقل تعالى الله عما يقول الجاهلون ولعلهم ارادوا به غير
ظاهره فيحالوا الى باطنهم ثم لا يخفى ان الشبهة التي ذكرنا لا اختصاص لها بالطريق المعتزلة القائلين
بان الشيء ما لم يجب لم يوجد كما ترى بحسب الظاهر لانه على تقدير ان يكون الفاعل المختار مختارا في
فعله من دون وجوب ولزوم اصلا ايضا يحكم العقل بانه لا يحسن من الحكيم القادر العالم بعواقب
الامور ان يوجد احدا يصدر منه افعال يستحق بها العقاب الدائمي سواء قيل ان فعله تعالى لمصلحة
لاجل غير هذا الشخص اولا ولكن صدور الفعل منه بالاختيار دون الوجوب واللزوم لا يؤثر
في حسن الايجاد المذكور اصلا ولو فرض انه مؤثر لكان الاختيار مع الوجوب واللزوم ايضا
مؤثرا كما ذكرنا في الجواب الثاني من الاجوبة المذكورة من دون تفرقة قطعا والحاصل ان هذا
الجواب كان معقولا كان معقولا على الوجهين معا والا فلا بل نقول لا فرق في التحقيق
بين الاختيارين في اصل استحقاق الثواب والعقاب ايضا مع قطع النظر عن الشبهة المذكورة وان
كان مبادر الاوهام العامية الى الفرق بينهما بل لا يبعد ادعاء الفرق على عكس ما تبادر الى الاوهام
بحكم العقل الصريح بيانه انه على هذا الرأي ان الاختيار غير مسبوق بوجوب ولزوم اصلا
لا يمكن صدور الفعل من الفاعل عند العاقل والرجوع الى الانصاف والعدول عن الخلاف
والميل الى الوفاق الا بطريق الاتفاق فلا مزية للصالح على الطالح بمجرد انه اتفق منه ان فعل

فعلا صالحا دونه وكذا الامر بالنسبة له في وقت فعله الفعل الحسن عليه في وقت فعله فعل القبيح لانه في هذا الوقت
اتفق هذا دون ذلك الوقت ذلك وظاهر ان محض هذا الامر لا يوجب مدحه واستحقاق ثناء وثواب
للصالح لاستوجبهما الطالح ولا هو في وقت آخر كل استوجبهما بعضها وهذا بخلاف الرأي الآخر
لانه على هذا الرأي يرجع المرء واستحقاق الثناء والثواب وعدمهما الى تفاوت في ذاتيهما او اختلاف
في حقيقيهما ولا شك ان مثل هذا يستحق لان يكون مصدرا لذلك كما عرفت شرحها هذا وقد تبين
في المقام شيء وهو ان بعد ما عرفت ان لا تفاوت في ورود الشبهة المذكورة بين الرأيين
بل في اصل استحقاق الثواب والعقاب والمدح والذم فنقول ان الخصم في مقام ايراد الشبهة
المذكورة او شبهة اصل استحقاق الثواب والعقاب والمدح والذم اما قائل بالحسن والقبح العقليين
لكن لا نقول بان الاختيار مشوب بالوجوب واللزوم اصلا كما هو رأي الاشاعرة القائلين
بجواز الترجيح بلا مرجح فهو يورد الشبهتين على القائلين بالوجوب واللزوم على ما هو رأي بعض المعتزلة
اولا فان كان هو الاول فلا يخلو اما ان يكون قائلا بالشرع اولا وعلى الاول فلو فرض عدم تمامية
الاجوبة المذكورة ربما فنقول معه بعد معارضته بالادلة القطعية الدالة على ان الشيء ما لم يجب
لم يوجد ان هاتين الشبهتين تردان عليك ايضا بل الامر عليك اشد كما قررنا مما هو جوابك فهو
جوابنا غاية ما في الباب ان يكون شبهة تحيرنا ونحن عن حلها وعن الثاني نقول معه ان كان
الكلام في المقام الاول ان الشبهة واردة عليك ايضا بل عليك اشد جوابك فهو جوابنا
بعد معارضته بالادلة القطعية الدالة على ان الشيء ما لم يجب لم يوجد وان كان في المقام الثاني
فلا بد له التمسك باحد الاجوبة المذكورة ولو فرض عدم تماميتها فنقول بعد ما ثبت الشرع بالادلة
القطعية وثبت به الحكم من الشرع ضرورة فلا يسمع الشبهة في مقابله كما لا يسمع الشبهة في مقابلة الضروريات
العقلية كشبهة السوفسطائية ونحوها ولا يقدح عدم القدرة في حلها في شيء وفيه شيء وهو ان اثبات
الشرع بالدليل فاذا فرض ان خلود الكفار ثبت ضرورة من الشرع فليس مما لا يسمع الشبهة في مقابله
لان ما لا يسمع الشبهة في مقابله هو الضروري الاولي وهذا ليس كذلك كما لا يخفى فان قلت ما مر من قولهم
ان الشبهة لا يسمع في مقابل الضروري وان العجز عن حلها لا يقدح في ضروريته والقطع به الشبهة
ايضا مبادئها الاولية مقدمات مدعي المسلك بداهتها ضرورة فان كانت بديهية بديهة عن

بهاباصر

الشبهة لا تسمع في مقابلة الضرورة

بها باحد الوجوه السته المشهورة في البديهيات فان الامر الى تعارض البديهيتين فلم لم يسمع اتحادهما او
لم لم يضع الى اتحادهما وان لم تدعن بها بل يولي وينكر فهو بعينه الجواب عن الشبهة وحلها لان مرجع
عدم الاذعان الى المنع الذي هو وجه دفع الشبهة ورفعها وطريق قطعها وقمعها ومرجعها حاكم العقل
دعواها بمجرد هذا الانكار من دون حاجة الى بيان اي سند وشاهد يقوي الاعتبار فكيف يجتمع اذن
العجز عن حل الشبهة وجوابها مع عدم الاصغاء الى قولها والالتفات الى خطابها او في الصورة
الاولى يكون قوية معتبرة وفي الثانية مقهورة منكسرة ولا مخرج عن الصورتين وفيهما جميعا لم يلزم
اجتماع الامرين قلت عدم الالتفات الى الشبهة في مقابل الضرورة كان له معنيين احدهما
ان مقدمة اذا كانت بديهية في نظر العقل فلا يلزم ح الالتفات الى الشبهة التي ترد عليها و
التعرض لدفعها ضرورة انها باطلة البتة وعند الالتفات يظهر وجه دفعها فلا حاجة ح الى الالتفات
اليها وفيه ما فيه او مع عدم كونه مطابقا بقولهم العجز عن حل الشبهة لا يقدح في ضرورية الضروري ليس موافقا
للواقع ايضا اذ كثيرا ما يكون الشبهة الواردة في مقابل الضروريات بحيث لا يمكن لكثير من الناس حلها و
لا يهتدون الطريق الى دفعها مع الالتفات والتوجه اليها مدة مديدة ومرارا عديدة كشبهة جذر الاصم
التي قرعت سمع اكثر العلماء في كل عصر ولم يسمعوا همهمة الحل وقعقعة الكسر وثانيهما ان المقدمة البديهية
قد يكون رسوخ العقل فيها وجزمه بها بحيث لا يزول بمعارضة كل معارض بل ما ذكر في مقابله
وان كان بحيث يجزم العقل به لو لم يكن تلك المقدمة في مقابله فيضمحل القطع به ويزول الجزم فيه
بسبب تلك المقابلة وذلك ظ بالرجوع الى الوجدان وملاحظة تفاوت مراتب الجزم واليقين
بعض البديهيات مثلا عدم امكان اجتماع النقيضين وكون الواحد نصف الاثنين من هذا القبيل ضرورة
جزم دون ريب وبين وح يقول الشبهة التي وقعت ح في مقابله مثل تلك المقدمة يمكن ان يجزم
مقدماتها بحيث لو لم يكن في مقابلة المقدمة ومعارضة لها لجزم العقل لكن بعد تلك المقابلة لم يجزم
بها بمجرد تلك المقابلة بل يعلم قطعا انها باطلة وانكار العقل لها بمجرد تلك المعارضة ليس من المنع المصطلح
الذي يكفي في دفع الشبهة ورفعها اذ المنع المصطلح الذي مناط الحل هو الاباء الذي لا يكون باعتبار المعارضة
للمقدمة التي وردت عليها الشبهة فظهر ان جواز اجتماع العجز عن حل الشبهة مع عدم الالتفات
اليها فان قلت اذا جاز ان يزول الجزم بشيء باعتبار مقابلته لما هو اقوى منه جزما فيلزم ان لا

عدم الالتفات الى الشبهة في مقابل الضرورة كان له معنيين

يحصل جزم بامر اصلا او كل ما يجزم العقل به يمكن ان يوجد ما هو اقوى منه وعند تجويز ذلك لا يحصل القطع
البتة قلت لا شك ان بعض المقدمات البديهية بحيث لا يجوز العقل ان يوجد ما هو اقوى منه كالمقدمتين
اللتين ذكرناهما وانكاره سفسطة والبعض الاخر الذي ليس كذلك فلا تضايق في ان لا يسمى الاعتقاد
به جزما او يقينا او يسمى بالجزم باعتبار انه مجزوم به مع قطع النظر عن حصول المعارض الاقوى او يقال كل ما يجزم
العقل به وان لم يكن بمنزلة هاتين المقدمتين ايضا ما لم يطلع على معارضة الذي هو اقوى منه لم يجوز
وجود معارض له اقوى منه فان قلت اذا امكن ان يكون العقل يجزم الشيء ولم يجوز وجود معارض اقوى
منه لم يطلع على معارض اقوى منه ويرتفع جزمه الاول فيجري هذا الاحتمال في كل بديهي مجزوم
حتى المثالين المذكورين ايضا من دون تفاوت فيلزم ارتفاع الجزم راسا قلت يمكن ان يتيقن الجازم
حتى كان جازما به لا يجوز ان يحصل امر يكون سببا لارتفاع جزمه مع وجود عقله بحاله وان شاهد ان
جزمه بالاشياء قد زال بسبب ظهور المعارضات الف مرة كما يحكم به الوجدان وبهذا اندفع ايضا ما
قيل ان الجهل المركب لا جزم فيه والا لزم ارتفاع الجزم بالكلية بمثل البيان المذكور هذا ثم لا يذهب
عليك ان زوال الجزم لا ينحصر في ظهور معارض اقوى بل له اسباب شتى مثل ان يعتقد في مقدمة انها
من الاوليات ثم ظهر ان الاذعان بها باعتبار مجاري العادات ونحو ذلك وعلى هذا القياس
ابطال الشبهات القوية ايضا ليس منحصرا في اضمحلال القطع بها في مقابلة القطع بما هو اقوى منها بل
يمكن بزوال القطع بمقدماتها بنحو ما ذكرنا او بظهور عدم المنافاة بينها وبين المقدمة المورد
عليها الشبهة باعتبار الاطلاع على الغفلة عن رعاية شرط او ملاحظة حيثية او لغير ذلك وبما
ذكرنا ظهر وحاظر ان عدم الالتفات الى الشبهة لا ينحصر بان يكون الشبهة في مقابلة مقدمة ضرورية
بل اذا كانت ايضا في مقابلة مقدمة نظرية يكون مقطوعا بها بحيث لا يجوز وجود معارض اقوى منها او لا
يمكن مقدمات الشبهة في قوتها لكان حكمها كذلك بل هذه المعارضة ايضا يرجع الى المعارضة مع المقدمات
الضرورية التي هي مبادي تلك النظرية كما لا يخفى وعلى هذا يمكن ان يكون مقدمات اثبات الشرع اقوى عند
العقل وارجح من مقدمات تلك الشبهة كثيرا وايضا يجوز العقل ان يكون لايجاد الكافر المستحق للعذاب
الدائم جهة حسنة لم نعلمها ولم نهتد السبيل اليها مع قطع النظر عن المعارضة ومع هذا ينحل عقدة
الاشكال ووطئت الشبهة باقدام الاضمحلال فتدبر وان هو الثاني فهو ايضا اما قائل الشرع

اولا وع

اولا وعلى الاول ان كان كلامه في المقام الاول فنقول بعد الجواب المذكور ان كون الحسن والقبح العقلي ضروري وكذا
صحة استحقاق المدح والذم لنا على افعالنا فشبهتك شبهة في مقابلة الضرورة العقلية فلا يستحق الاصغاء بالاذان
ولا يستوجب الجواب اصلا وان كان في المقام الثاني فجوابه بعد الجواب المذكور سند منع الشق الباقي من دون
تفاوت وعلى الثاني فان كان كلامه في المقام الاول فالكلام معه ايضا كالكلام مع سابقه وان كان
في المقام الثاني فان كان غرضه نفي علية الحسن والقبح بناء على ورود الشرع الزاما علينا فجوابه ايضا مثل سابقه
كما لا يخفى وان كان غرضه نفي الشرع معاذ الله بناء على قاعدة تخلية الحسن والقبح الزاما ايضا فنقول في جوابه
ما قلنا انفا في قولنا وان كان في المقام الثاني فلا بد من التمسك الى اخر ما في هذا المقام هذا فان قلت
ما فائدة العقاب والذم قلت انت ايها القائل من اي قبيل انت امن الذين يقولون بالحسن والقبح
العقليين ولكن الفعل لا يصدر الا بالوجوب واللزوم الحتميين وغرضك تحقق المحال لا الالزام والجدال
اولا فان كنت منهم فنقول اولا لا يلزم ان يكون كل فعل حسن يكون له فائدة بل يجوز ان يكون فعل
حسنا في نفسه فاذن يجوز ان يكون ذم المسيء وعقابه حسنا في نفسه وان لم يكن له فائدة وثانيا ان
فعل القبيح ان كان من قبيل الظلم على الغير ففائدة الذم والعقاب عليه ظاهرة لانه انتصاف للمظلوم
وتشفي لخاطره وان كان غير ظلم ففائدته في العاجل اصلاح المعاقب وردعه وزجره عن القبيح
ثانيا لان ما قلنا ان ذات الفاعل توجب الفعل ليس معناه انه لا يمكن ان ينفك عنها ذلك الايجاب
بل يجوز ان يرتفع عنه ذلك الايجاب بسبب التنبيهات والتهديدات والمواعظ والنصائح والتوبيخات
والتشنيعات والترهيبات والترغيبات والحدود والعقوبات وليس جواز هذا الانفكاك بقادح في
شيء مما ذكرنا وقدمنا سابقا واما في الاجل فان كان المعاقب ممن يخلص عن العقاب اخرا
ففعلها ايضا صلاحه او يجوز ان لا يمكن بدون ذلك الاصلاح قابلا لدخول الجنة والالتقاء بها او ان
لم يخلص عنه فالخلاص مشكل وان لم تكن منهم فان كنت من القائلين بالحسن والقبح لكن لا تقول
لثبوت الاختيار بالوجوب واللزوم وغرضك الالزام فاما ان تعترف بالشرع اولا فان
تعترف بالشرع فنقول بعد طي ما ذكر ان الزامك علينا لا وجه له لانه وارد عليك ايضا بلا
تفرقة اصلا وان لم تعترف به فان كان كلامك في العذاب الغير الدائم فانت ايضا مثبت به فبأي
شيء تلزمه علينا وان كان في العذاب الدائم فمعك معاذ الله ابطال الشرع على هذه القاعدة

فجوابك قد ظهر مما قدمنا وان لم نكن من القائلين بالحسن والقبح العقليين فانا من جملة المعترفين بالشرع اولا
وعلى الاول نقول غرضك بالحقيقة ابطال تلك القاعدة فبعد الاغماض عما ذكرنا نقول ان تلك
القاعدة ضرورية عقلية لا تضمحل الشبهة فيها كما سمعناك غير مرة وعلى الثاني فان كان الكلام
في العذاب الغير الدايم فان كان المقصود منه ابطال الشرع فالجواب ما مر من الكلام اذ يتعذر بعد الاغماض
عنه ان بعد ثبوت مدعاه بالادلة القطعية وحكم الضرورة بالحسن والقبح العقليين صحة استحقاق الذم والعقاب
والمدح والثواب الشبهة عليه في مقابلة الضرورة فلا تسمع وكذا ان كان المقصود ابطال تلك القاعدة
وان كان الكلام في العذاب الدائم فالغرض ان كان ابطال القاعدة بناء على ما ثبت في الشرع
الزاما فالجواب مثل ما مر بعينه وان كان عكس ذلك فما قبل الاغماض فهو باق بعينه واما بعده فيمكن
اجراء نظير ما سبق فيه لكن فيه الشيء الذي اشرنا اليه سابقا مع ما فيه فافهم فان قلت على ما قررت
ان الذات لها مدخل في وجوب العقل والمدح والثواب والذم والعقاب والتفاوت بين الجيد
القبيح والمحسن والمسيء والمرية للصالح على الطالح باعتبار التفاوت بين الذات واختلافها بالاستعدادات
والقابليات فنقول اذن يلزم ان يكون الذوات التي لا عقل لها ايضا باعتبار استحقاقها
للخيرات والشرور مستحقة للمدح والثواب والذم والعقاب مثلا تكون الحية والعقرب باعتبار استحقاقها للايلام
الحي مستحقين للذم والعقاب وكذا يلزم ان يكون الانسان الذي يكون ذاته مستوجبة لفعل القبيح
مستحقا للذم والعقاب وان لم يصدر منه القبيح اذ بناء الاستحقاق للمدح والذم والثواب
العقاب على ما ذكرت على الذات والتفاوت ما بينهما ولا دخل فيه للفعل والصدور الفعلي اصلا
ومثل هذا لا تقول به من له ادنى عقل قلت ان قلت هذا وغرضك رفع اختلاط الاختيار مع الوجوب
وايقاع النفاق بينهما مع قولك بالحسن والقبح العقليين والاختيار الصرف فجوابك اولا انه وارد
عليك ايضا في الحقيقة اذ قد علمت ان استحقاق المدح والذم والثواب والعقاب على رايك بمجرد
ان اتفق صدور الفعل عن الفاعل وكان يمكن ان يتفق صدور نقيضه وظاهر ان العقل لا يجد تفاوتا
بين الانسان والحيوانات العجم اصلا اذا كان زيد مثلا اتفق ان قتل عمروا وكان يمكن ان يتفق
ان لا يقتل كذلك الحية اتفق ان قتله مع الامكان المذكور والوجوب وعدم الوجوب لا يؤثران فيما
نحن فيه اصلا الا ترى ان الحيوانات العجم ايضا لا وجوب في افعالها على رايك مع انها لا تستحق

المدح والذم والثواب والعقاب وثانيا ان العقل يحكم بديهة بان الشخص الذي يصدر منه الفعل الحسن
باعتبار علمه بانه حسن وكون ذاته بحيث يقتضي ان يفعل ما يعلمه حسنا هو فاضل خير مستحق للثناء
والثواب وكذا الشخص الذي يصدر منه القبيح مع علمه بانه قبيح وكون ذاته بحيث يقتضي ان يفعل
ما يعلمه قبيحا هو رذال شرير مستحق للذم والعقاب واما ما يصدر عنه الخير والشر من دون علم
وشعور فلا يحكم له بفضله ولا رذيلة ولا مدح ولا ثواب ولا ذم ولا عقاب ولا يلزم من
حكمه بها في الاول حكمه بها ايضا في الثاني اذ لا ضرورة يحكم بهذه الملازمة ولا دليل عليها ايضا
اصلا اليس انت تفرق بين العاقل وغير العاقل من الحيوانات مع جواز صدور الفعل ولا صدوره
عنهما جميعا على رايك ومع حصول العلم لهما ايضا لكن العلم بالحسن والقبح الذي هو العمدة في الفرق
بينهما فنحن ايضا نقول كما تقول وان كنت تقول ما نفرق بين القولين فيه فانا من وراء المنع
هذا ما يتعلق بالايراد الاول واما الايراد الثاني فجوابه يعلم ايضا مما ذكر واما النقض فقط واما الحل
فيجوز ان يكون حكم العقل باستحقاق المدح والذم والثواب بعد ان يصدر الفعل فاما قبله فلا
فان كان الذات بحيث لو حصل اسبابه يفعل مع انه يمكن ان يقال ايضا انه لا نم ان المراد
الخير لا يستحق المدح والثواب وان لم يفعل الخير اما ورد في الشريفة نية المؤمن خير من عمله
واما المريد الشر الذي لم يصدر منه شر فلعل عدم عقابه باعتبار العفو والتجاوز فتامل فيه واما
مذهبه باعتبار شرارة ذاته فكانها ثابتة ولا يتوقف على فعله للشر ولا يبعد ايضا الفرق
بين المدح والثواب والذم والعقاب بان يقال المدح ثابت للذات الخيرة وان لم يفعل
خيرا لكن الثواب يتوقف عليه وكذا الذم والعقاب ويجوز ايضا ان لا يفرق بين المدح والثواب
ويقال ثبوتهما للذات مع الفعل ولا معه ويفرق بين الذم والعقاب ويقال في الاول ثبوته
للذات فقط وفي الثاني موقفه على الفعل هذا كله مع القول بان غاية ما في الباب ان
يكون هذه شبهة على قاعدة الحسن والقبح العقليين بوروده على مذهبنا ومذهبك من غير
اختصاص بنا وكما علمت فلا يسمع في مقابلة ضرورة حكم العقل بها وان قلت ونقضك
نقض تلك القاعدة من دون ان يكون لك حاجة في ثبوت الاختيار بالوجوب وعدمه فقد
ظهر جوابك ايضا مما ذكرنا من الحل ومن انه شبهة في مقابلة الضرورة فتدبر ثم لا يخفى ان ما وقع

في احاديث اصحاب العصمة صلوات الله عليهم مكررا بل كاد ان يكون متواترا من الفرق بين طينة المؤمن والكافر
رفع منارها ما حررناه طلبه وسوى تخصيصه واما احتياطنا في هذا المقام لانه من مزلة الاقدام ومعلقة الافهام
لم يكد ان يزل فيه قدم ولا يقبل فيه فهم كثير من الامم قوله وان اراد التعلق المعنوي كانه اراد
به التعلق الذي هو لازم الارادة فان الارادة لا بد لها من متعلق ضرورة ان الارادة يكون ارادة شيء
لا محالة فتدبر قوله لاحتياج وجوده في ذلك الزمان آه لا اعرف له وجها الا ان يكون المراد
انه لا يجوز ان يكون التعلق المذكور كافيا في وجود الحادث والا يلزم وجود الفعل في ذلك الزمان في الازل
فلا بد ان يحتاج وجوده في ذلك الزمان آه وح يكون هو ما ذكر المحشي بعد ذلك فليت شعري على ما ذا حمل
المحشي هذا الكلام حيث جعل ذلك كلاما آخر ونسبه الى نفسه ثم قوله كما صرح به فيما تقدم لا احفظ
وحمله على ما ذكره اتفاقا فيتسلسل ولو قيل بعيد جدا فتامل قوله اقول وايضا لو اقتضى آه الظاهر ان ما ذكره
من الوجهين لا يرد شيء منهما مستقلا بل المجموع وجه مستقل وحاصله انه ان كان ذات الفاعل مقتضيا
لوجود الحادث في ذلك الزمان وكان كافيا فيه لا يحتاج الى شيء آخر اصلا فيلزم وجود الحادث
في ذلك الزمان في الازل وان لم يكن مقتضيا تاما بل يحتاج الى حصول ذلك الزمان فلا يكون كافيا
في وجود الحادث وهو خلاف الفرض وبهذا يظهر على المتامل انه لا يصح جعلهما وجهين مستقلين فتامل الدليل
قوله وقد عرفت ان لنا آه اشارة الى دفع ظاهر الورود وعلى ما ذكره الش في الجواب عن الثاني



وهو ان يكون الارادة قديمة لا يحكم اصلا لان مع وجود الارادة القديمة لا يجري الدليل بل لعدم ان
يتحقق جميع ما يتوقف عليه الفعل من الارادة القديمة وغيرها ان تحقق فاما ان يلزم الفعل فيلزم الاضطرار
او لا فلا فرق بين كون الارادة حادثة او قديمة في ذلك اصلا وهو ظ واعلم ان هذا الجواب عن الارادة
انتهى ذكره الامام الرازي وقد رده المحقق الطوسي قدس سرهما بما ذكرنا اتفاقا وقال الش في المواقف في
هذا الرد نظر فان قال ما ذكرتم من الفرق بين ارادة العبد والارادة الباري تعالى الى التخصيص المرجح
في قولنا ترجيح فعله يحتاج الى مرجح المرجح الحادث فيصير الاستدلال هكذا ان تمكن العبد من الفعل
والترك وتوقف الترجيح الى مرجح وجب ان لا يكون ذلك المرجح منه والا لكان حادثا محتاجا الى
مرجح آخر فلا يتسلسل بل ينتهي الى مرجح قديم متعلق في الازل بالفعل الحادث ولا يكون العبد ح
الفعل معه فلا يكون العبد مستقلا فيه واما فعل الباري تعالى فهو محتاج الى مرجح قديم متعلق في الازل بالفعل

الحادث

الحادث في وقت معين وذلك المرجح القديم لا يحتاج الى مرجح آخر فيكون تعالى مستقلا في الفعل و
ح لا يتم النقض وسلم الجواب انتهى ولا يذهب عليك ان هذا الدليل على ما قرره في المشهور وذكره الش
هنا لا ينطبق على ما وجهه الش في المواقف الا بتكلف تام بل هو طريق آخر والكلام انما هو
فيه لا في كل دليل تام في هذا المطلب على انه يرد عليه ح ان قوله وجب ان لا يكون ذلك المرجح
منه والا لكان حادثا آه ممنوع وانما يلزم ذلك لو صدر ذلك المرجح عنه بالاختيار اما اذا صدر بالايجاب
فلا يلزم افتقاره الى مرجح آخر كما قيل لو تمسك بان ح يكون الفعل لازما لا اختياريا فرد عليه ح
النقض بالوجوب لانه ان كان المرجح فيه صادرا بالاختيار فيتوقف على مرجح آخر وان كان
قديما فيلزم التسلسل وان كان صادرا بالايجاب لم يكن الفعل اختياريا فتامل قوله وعند هذا
يلزم ورود الاشكال آه قد ظهر لك بما حققناه حل هذا الحال بحيث لا يلزم الاشكال في شيء من المقامات
المذكورة اصلا فلا ينبغي ساير زيادة مقال ههنا لكن لما تعرض جمع من الاعلام للاشكال المذكور
وقرر كل وجه وجها لدفعها فلا باس ان نقلها ونذكر حالها ليعرف حقيقة الامر وقد يكون على
زيادة بصيرة فنقول منها ما افاده سيد المحققين وسند المدققين سمي خامس اجداده المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين
في قبساته حيث قال وبعض وان هناك شكا من معضلات الشكوك وهو انه اذا كانت
ارادتنا وارادة علينا من خارج وكانت الارادة الجارية الانسانية وجهة الانتهاء الى الارادة
الحقة الواجبة الالهية كان الانسان لا محالة مضطرا في ارادته لفعله وما يضطره اليها انما هو المشية الوجوبية
الربوبية وما تشاؤن الا ان يشاء الله فيكون الانسان وان كان فعله بارادته واختياره الا
ان ارادته لفعله ليس بارادته واختياره والا لكانت له في كل فعل ارادات مترتبة غير متناهية
ارادة الفعل وارادة الارادة وارادة ارادة الارادة وهكذا الى لا نهاية وذلك بط فقد لزم ان
يكون فعل الانسان اختياريا وارادته لفعله غير اختيارية فهذا شك مما لم يتعلق من احد من السابقين و
اللاحقين شيء في دفاعه والوجه في ذلك ما اوردته وحققته في كتاب الايقاظات بفضله العظيم و
حسن توفيقه وملخصه انه اذا انضم الى العلل والاسباب المرسلة لما وهو بالانسان الا ان يتصور
فعلا ويعتقد انه خير حقيقيا كان او مظنونا اذ انه نافع في غير حقيقي او مظنون انبعث له من
ذلك تشوق اليه لا محالة فاذا تاكد هيجان الشوق وتم نصاب اجماع الشوق تم قوام الارادة

المتوجهه اهتزاز العضلات والاعضاء الارادية فاذن تلك الهيئة الشوقية المتأكدة الاكيدة الاجماعية
المعبر عنها بالارادة حالة شوقية اجمالية للنفس بحيث اذا ما قيست الى ارادة الفعل والشوق الاجماعي
اليه وكان الملحوظ الملتفت اليه بالذات تلك الارادة الاجماعية لانفس الفعل كانت اى شوقا
وارادة بالنسبة الى الارادة من غير شوق اخر مستانف وارادة اخرى جديدة وكذلك الامر في ارادة
الارادة او ارادة ارادة الارادة الى سائر المراتب التي في استطاعة العقل ان يلتفت اليها بالذات
ويلاحظها على التفصيل فكل من تلك الارادات الملحوظة على التفصيل يكون بالارادة والاختيار وهي
برمتها مضمنة في تلك الحالة الشوقية الاجماعية الاجمالية المسماة بالارادة الفعل واختياره لست اقول
تلك الارادات هي ارادة الفعل بعينها بل اقول للنفس المسوقة والمريدة المختارة للفعل حالة شوقية اجمالية
اجماعية صالحة لان يفصلها العقل الى ارادة الفعل والى ارادة الارادة والى ارادة ارادة الارادة
الى حيث يتصحح لحاظ العقل على سبيل التفصيل العقل والترتيب بين تلك الارادات بالتقدم والتأخر
بالذات ليس بتصادم اتحادها في تلك الحالة الاجمالية بهيئتها الوجدانية فان ذلك انما يمتنع في
الكمية الاتصالية والهوية الامتدادية لا غير فلذلك ما ان المسافة الامتدادية يستحيل ان ينحل الى متقدمات
ومتأخرات بالذات هي اجزاء تلك المسافة وابعاضها بل انما يصح تحليلها الى اجزائها وابعاضها
المتقدمة والمتأخرة بالمكان واما الحركة القطعية المتصلة الواحدة المنطبقة على تلك المسافة المتصلة الشخصية
فان العقل لمعونة الوهم يحللها الى ابعاضها المترتبة السابقة والمسبوقة بالذات وسبيل الارادة في
ذلك سبيل العلم فانهما رضيعان في هذا الحكم من ثدي واحد وسائغهما الفرحة العقلية في مهد واحد
ولبيان التفصيل هنالك على ذمة كتاب الايقاظات فاذن القول في ازاحة الشك ان يرام
انه يلزم حصول الارادة من غير ارادة واختيار ورضى من الانسان بالقياس اليها فقد رع ذلك بطلان
انه يحق انتهاء استناد الارادة في وجودها ووجوبها الى القدرة التامة الوجوبية والارادة الحقة
الربوبية فقد عرفت ان ذلك هو الحق الذي لا محيص عنه للعقل الصريح ولا ياتيه الباطل من بين يديه
ولا من خلفه وانه لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين وبالجملة لا فرق بين الفعل وبين ارادة
الفعل في صدورهما عن الانسان بالارادة والاختيار وفي وجوب انتهائهما في سلسلة الصدور
والاستناد الى ارادة الفعال الحق الواجب بالذات جل سلطانه وكيف يصح للممكن بالذات وجود ووجوب

لا من تلقاء

هو صدر الدين الشيرازي ... المشتهر بالآخوند ... منه دام ظله

لا من تلقاء الاستناد الى الموجود الواجب بالذات فليثبت انتهى كلامه رفع مقامه وقد اعترض عليه
بعض اعاظم العلماء من تلامذة السيد المذكور قدس سرهما اولا بان التحليل العقلي للشيء الموجب لحكم
العقل بان الخارج بالتحليل متقدم على ذلك الشيء انما يجري في امور بها جهة تعدد بحسب مرتبة من
مراتب نفس الامر وجهة وحدة في الواقع كاجزاء الحد من الجنس والفصل في الماهية البسيطة الوجود
كالسواد مثلا فان للعقل ان يعتبر له بحسب ماهيته جزءا جنسيا كاللونية وجزءا فصليا كالقابضية
للبصر فيحكم بعد التحليل بتقدمهما في ظرف التحليل على الماهية المحدودة بهما ثم بتقدم فصله على جنسه مع
ان الكل موجود بوجود واحد واما في غيرها فالحكم بتعدده وتفصيله الى ما يجري مجرى الاجزاء ليس الا
تخترعه العقل من غير حاجة باعثة اياه بحسب الامر في نفسه انتهى وما ذكره دعوى لا دليل عليه والحكم
به البديهة ايضا فلا اعتداد به فتأمل ثم اعترض ثانيا بانه يلزم عند التحليل والتفصيل لها اجتماع المثلين
بل الامثال في موضوع واحد وهو ممتنع اذ لا امتياز لها الا في الماهية ولا في اللوازم ولا في العوارض
المفارقة ولا في الموضوع وايضا قد تقرر ان افراد ماهية واحدة لا يكون بعضها علة لبعض في ذاتها
انتهى وضعفه ظاهر اذ لا نم انه لا امتياز لها لم لا يجوز ان يكون ممتازة باعتبار المتعلق لان احدها
ارادة للارادة وعلة لها والاخر ارادة لارادة الارادة وعلة لها وهذا يكفي للتميز وما ذكره اخيرا
من ان افراد ماهية واحدة لا يكون بعضها علة لبعض مم قوله اولا اولوية لبعض في ذاتها قلت عدم اولوية
بعضها في ذاتها لكونها متحدة في الذات لا ينافي كون خصوص شخص منها علة لشخص اخر واولى منه
باعتبار ما يكتنفه من التشخص فتأمل ثم قال واما ثالثا فان لنا ان ناخذ جميع الارادات بحيث
لا يشذ عنها شيء منها ونطلب ان علتها اي شيء هي فان كانت ارادة اخرى لزم كون شيء واحد
خارجا وداخلا بالنسبة الى شيء واحد بعينه هو مجموع الارادات وذلك محال وان كان شيئا
اخر لزم الجبر في الارادة انتهى وهذا اقوى الايرادات التي ذكرها ههنا لكن يرد عليه انه يجوز ان يكون
علة المجموع ايضا فلا يلزم الجبر ولا تحقق ارادة اخرى هذا نعم يرد عليه ان تحقق مجموع تلك
الارادات اما ان يكون واجبا بحيث يمتنع عدم تحققها فيلزم الاضطرار ويمتنع ان لا يتحقق
تلك الارادات وبعد تحققها يجب صدور الفعل البتة فيكون اضطراريا قطعا او لا يكون كذلك
فح نقول اذا امكن ان يكون جميع تلك الارادات منتفية في الواقع فالعقل يحكم بديهة بانه لابد من

مخصص آخر وراء تلك الارادات لوقوع سلسلة الارادات بدلا عن لا وقوعها فان ذلك المخصص ان كان هو الارادة يلزم ان يكون شئ واحد داخلا وخارجا معا وايضا ينقل الكلام اليه وان كان شيئا آخر كذلك ينقل الكلام اليه انه هل يمكن صدوره اضطراريا عن الارادة وهكذا فتامل وايضا كل من راجع وجدانه يحكم بفساد هذه المقالة وانه ليس هناك الا ارادة واحدة ليس مما يمكن تحليله الى الارادة الارادة وهكذا فتدبر وتبصر ومنها ما ذكره الفاضل المذكور رحمه الله تعالى في صدر جوابه حيث قال بعد تقرير الاشكال والجواب ان المختار ربما يكون فعله بارادته لا ما يكون ارادته بارادته والا لزم ان لا يكون ارادته تعالى عين ذاته والقادر ربما يكون بحيث ان اراد الفعل صدر عنه الفعل والا فلا لا ما يكون ان اراد الارادة للفعل فعل والا لم يفعل على ان لا احد ان يقول ان ارادة الارادة كالعلم بالعلم وكوجود الوجود ولزوم اللزوم من الامور الصحيحة الانتزاع يضاعف اليه جواز الاعتبار لا الى حد لكن ينقطع سلسلة بانقطاع الاعتبار من الذاهن الغارض بعدم التوقف العلي هناك في الخارج انتهى ولا يخفى ان ما ذكره اولا كلام حق لكن ليس مما يدفع الشبهة وينفع في قلعه وقمعه اذ ما زاد على ان المختار يكون فعله بارادته لا ارادته بارادته والكلام في انه اذا لم يكن ارادته بارادته فكيف يتحقق معنى الاختيار فيه على ما علمت مفصلا وليس الكلام في اطلاق لفظ المختار حتى يكفي ما ذكره فالتعويل على ما عرفته تفصيلا واما ما ذكره في ذيل العلاوة فكان مراده انه يختار ان الارادة ايضا صدر بالارادة وهكذا ارادة الارادة وهكذا امور اعتبارية ينتزعها العقل ويعتبرها لا يمنع ان الارادة شئ مجبول بفعلها الفعل الا تلك الارادة كما يقوله السيد لانه قد رفعه بل على قياس ما في ساير الاعتبارات من اللزوم ولزوم اللزوم وهكذا والوجود ووجود الوجود وهكذا من انها امور اعتبارية انتزاعية فلا يلزم التسلسل لانقطاع السلسلة بانقطاع الاعتبار على ما هو المشهور واذا كانت كل ارادة بارادة اخرى فلا يلزم الاضطرار ويرد عليه بعد المسامحة معه انه اما ان يقول ان الارادة امر موجود لكن ارادة الارادة وهكذا امور اعتبارية كما هو الحق وفيه ان الظاهر انه اذا كان شئ من شانه الوجود العيني فلا يمكن الاتصاف به بدون وجوده كذلك وقد ادعى بعض المحققين بداهته فكيف يمكن ان يكون بعض افراد الارادة موجودا عينيا ومع ذلك يتصف بعض الاشياء في نفس الامر بارادة غير موجودة اعتبارية تامل واما ان يقول ان جميع الارادات امور اعتبارية وهذا بعد الاغماض عنه يرد عليه انه لابد له ان يقول بانها وان كانت

اعتبارية

اعتبارية لكن لها نفس امرية وح نقول مجموع تلك الارادات النفس الامرية اما ان يكون واجب التحقق اليه فيلزم الاضطرار اولا فيحتاج الى مخصص آخر على قياس على ما عرفته في الايراد على السيد هذا ولا يخفى عليك ان هذا وارد على الشق الاول ايضا لانه لابد ان نقول ان الافراد الغير الموجودة للارادة يكون لها نفس امرية فنقول مجموع تلك الارادات التي بعضها موجودة وبعضها نفس امري واجب التحقق الى اخر ما قلنا فتامل فالحق ان يقال ان ارادة الارادة امر اعتباري محض ولا يكون صدور الارادة بارادة اخرى ويجاب عن الشبهة بما سبق مفصلا فتذكر وتفكر ومنها ما ذكره بعض الفضلاء المعاصرين سلمه الله تعالى وسيجئ تقريره ان شاء الله تعالى قوله اقول في دفع الاشكال الاول ان التحقيق ان الحسن والقبح العقلي في الافعال الغير الاختيارية ايضا بمعنى انه يجوز ان يكون بعضها ملايما للعقل وبعضها منافرا له لكن لا شك انه لا يصح مدح فاعله بان يقال انه قد احسن ان فعل هذا الفعل نعم يصح ان يقال لفاعله انه حسن باعتبار اتصافه بذلك الفعل والحاصل ان الحسن العقلي مثلا كون الشئ ملايما للعقل وهذا يستلزم صحة مدح فاعله اذا صدر عنه بالاختيار واما اذا صدر بالايجاب فلا يصح مدح فاعله باعتبار صدور الفعل عنه بالمعنى الذي ذكرنا لكن يتعلق به التحسين بان يقال انه شخص حسن لاتصافه بذلك الوصف وما اشتهر بينهم من ان المدح اعم من ان الحمد لصحته في غير الاختياري ايضا المراد منه هو ان المدح الثاني يصح في غير الاختياري ايضا بالاعتبار الاول وما تقرر ان افعال النائم والساهي والبهايم مثلا لا تتصف بالحسن والقبح انه لا يصح ان يمدح مثلا فاعله بالمعنى الاول الذي ذكرنا بان يقال انه قد احسن ان فعل ذلك الفعل وهذا لا ينافي ان يكون بعض افعالها بحيث اذا لاحظه العقل في نفسه كان ملايما له وحسنا عنده وعلى هذا بين القولين المشهورين ولا حاجة الى ما ذكره في ذيل فالاولى مع انه تكلف كما عرفت ولا يدفع المنافاة بين ذلك وبين ما اشتهر من عموم المدح كما لا يخفى لكن يبقى انه بهذا وان اندفع لزوم عدم اتصاف افعال العباد وافعال الله تعالى بالحسن والقبح العقلي لكن يلزم عدم صحة مدحهم او ذمهم بان يقال انه قد احسن ان فعل هذا الفعل او ما احسن ذلك مع انا نعلم قطعا جواز ذلك وصحته وانكاره خروج عن العقل الصحيح والحق الصريح ولا يندفع هذا الا بدفع الشبهة وقلع منشاء الاشكال بالكلية بحيث لا يلزم كون الفعل اضطراريا اصلا فعليك بتذكر ما سبق مفصلا والله الموفق قوله فيمكن دفعه بمثل هذا هذا مما لا يشفي العليل ولا يروي الغليل كما يظهر بتامل قليل والله يهدي الى سواء السبيل

قوله واما الاشكال الثانی فانما دفعوا هذا الدفع انما هو من جانب الاشاعرة اذ المعتزلة لم یقولوا بجواز الترجیح
بلا مرجح ولذلک لم نذکره فی دفع الاشکالین المختصین بالمعتزلة اذ هذا الجواب یبطل اصل الدلیل علی ما
اشار الیه ویضمحل به جمیع الاشکالات الا ان المعتزلة لا یجوزونه فتدبر واعلم ان هذا الجواب هو مختار
بعض العلماء المعاصرین سلمه الله تع وبه یندفع جمیع الاشکالات الموردة ههنا وملخص کلامه ان
الفاعل المختار لما کان له ان یفعل وان لا یفعل کان علمه کل من طرفی الفعل هو نفسه فذاته
کافیة فی الفعل وعدمه فقد یفعل وقد لا یفعل بلا وجوب ولزوم اما بلا حاجة او داع اصلا کما
هو مذهب الاشاعرة او مع حاجة الیه سواء کان راجحا فی نظره وعلی الطرف الاخر او مساویا
او مرجوحا کما هو مذهب هذا الفاضل وما اورده هذا المحشی من لزوم الترجیح بلا مرجح ح فیجاب عنه
بان الارادة لیست امرا موجودا متوسطا بین الفاعل المختار وفعله بل هو امر اعتباری ینتزع من الفعل
حال وجوده بل الفاعل هو ذاته بذاته وقد یفعل وقد لا یفعل اما بلا حاجة الی داع او معها کما
عرفت واذا کان ذاته بذاته فاعلا مختارا انه لا یجب صدور الفعل ح ولا یلزم ح مرجح احد
المتساویین علی الاخر بل ذات الفاعل مرجح وجوده فی ذلک الوقت وفعله ولم یرجحه فی
وقت اخر ولم یفعله بدون سبب اخر لا لفعله ولا لعدمه ولیس هذا ترجیحا بلا مرجح بل هو ترجیح
بلا مرجح والاستحالة فیه وانما الترجیح بلا مرجح هو وجود الممکن بدون فاعل فانه الممتنع بدیهة واتفاقا
وهو لا یلزم ههنا ولا یتوهم انه اذا لم یکن الارادة متوسطة بین الفاعل وفعله فلا یکون مختارا
اذ لا نم ان المختار هو من یکون الارادة متوسطة بینه وبین فعله ویفعل بسبب الاختیار والارادة
بل المختار من یکون عالما بما یفعل ویکون له مع ذلک صفة یعبر عنها بالتمکن من الفعل والترک و
هذه الصفة موجودة فی کلا حالتی الفعل وعدمه ویفعل ویترک ذلک الفاعل الکذائی بنفسه من
دون توسط امر اخر وبعد الفعل والترک ینتزع منهما ان الفاعل اختار ذلک الطرف فاذن فیکون
الاختیار بهذا الاعتبار امرا انتزاعیا منتزعا من الفعل وترکه بعد وقوعهما لا انه صفة حقیقیة او
اضافیة حاصلة فی المختار متقدمة علی الفعل والترک وعند هذا لا یلزم اشکال هذا ملخص ما ذکره
دق والدی سلمه الله تعالی فی رسالته فی نفی الاولویة حاصل ما ذکره ان الفاعل المختار یفعل ویترک
من دون تغیر فی ذاته وصفاته الحقیقیة او الاضافیة المتقدمة علی الفعل بل انما یتغیر صفته الاضافیة

حاشیة: فان قیل لو لم یرجح وجوده ... لیس المراد ... اراده ... البرادة ... لا یرجح انه فعل الفاعل ... عدمه ...

الترک اما نفس الفعل والترک او معنی آخر اما متاخر عنهما او حاصل فی مرتبتهما ولا ریب عاقل
فی انه لا یمکن ان یفعل احد فعلا فی وقت ولم یفعله فی وقت اخر من دون تغیر لا فی علمه و
لا فی عقله ولا فی تفکره فی العواقب ولعطه لبعض المصالح والمفاسد او فی اقتضاء سرور او راحة
وفی صعوبة الفعل وسهولته فی الوقتین او فی معاشرته او فی اقتضاء وقت الفعل او الترک او غیر ذلک
من الامور وکذا ان یعمل احد فعلا فی وقت ولا یفعل ذلک الفعل فی وقت اخر مثله فی جمیع
الاحوال والاوضاع فی ذلک الوقت وهل تجوز هذا الا مکابرة صحیحة بل سفسطة فضیحة ولیت شعری
ای ترجیح لرجحان احد المتساویین بدون مرجح علی هذا فی الامتناع بل هما متساویان فی الاستحالة
وعدمها فاما ان یجوزا معا او یحکم بامتناعهما کذلک ومن المنبهات علی بطلان هذا القول انه یلزم
علی هذا انتفاء فائدة الترغیب والنصائح والمواعظ والبشارات والانذارات والترهیبات والترغیبات
المتکررة المکثرة اذ حال الفاعل علی هذا الرای بعد حصول الف الف ترغیب وترهیب وبشارة
وانذار مثل حالة قبله بلا تفاوت اصلا کما یظهر بالتدبر ولا شک ان فی القول بانتفاء الفائدة
فی هذه الامور مخالفة لعقل کافة ذوی الاذهان بل لجمیع الشرایع والادیان اعاذنا الله تعالی منه
وایضا نقول اذا اشتاق احد الی رؤیة شخص والتذکر من رؤیته فاذا وعده بالمواصلة فی
وقت ولا شک ان قبل المواصلة یکون له اضطراب وتشوش خوفا من عدم تیسر الرؤیة والظفر
باللذة المتمناة بسبب خلفه للوعد او حصول مانع من مرض او غیره او فتور فی شوقه ومحبته بسبب
من الاسباب او خلل فی حسن ذلک الشخص وجماله وامثال ذلک فاذا فرض انه حصل له العلم
الیقینی بانتفاء جمیع تلک الموانع فلا ریب فی انه یزول اضطرابه بالکلیة ویطمئن بحصول اللذة المتوقعة
ولولا انه ان یکون فی جمیع القول خلاف هذا الرای لما کان الامر کذلک اذ مع انتفاء جمیع تلک الموانع
ایضا احتمال ان لا یراه بالاختیار باق بحاله فینبغی ان لا یزول اضطرابه اصلا ولو فرض
ان یضطرب ویظهر ان سبب اضطرابه خوفه من ان لا یراه بالاختیار بلا مانع اصلا یضحک منه العقلاء
وینسبوه الی الجنون والسفاهة وهو ظ قوله والمقدمة الاولی اجماعیة اما عند الاشاعرة فظ
لانهم یسندون جمیع الامور الی الله تعالی واما عند المعتزلة فلان عدم صدوره بالاختیار ظ
لظهوره انه لم یتعلق اختیار بالارادة وارادة ما سواه وصدوره عنه بالایجاب مما یکذبه الوجدان

حاشیة: بیشتر

الصحيح فذهبوا الى انها فايضة بعد حصول الاستعداد من جناب المقدس وجانب الاقدس هذا فان قلت
ليس الامر كذلك بل انه يصدر عن العبد وانه فعل اختياري منه كيف لا وسائر المعتزلة وبخاري الاماميه
ذهبوا الى ان الارادة هي العلم بالنفع وقد ذكروا ان العلم فعل توليدي للعبد وقالوا ان الافعال
التوليدية للعبد افعال اختيارية له بدليل حسن المدح والذم عليها هذا وكونها اختيارية لا يستلزم تعلق
ارادة بها بل انما يستلزم تعلق الارادة بها او بالافعال المباشرية الصادرية التي توسطها وظ ايضا
ان الارادة لو كانت غير العلم كانت صفة صفتها ما ذكر ولا يكون فرق بينه وبين العلم نعم كونها
فائضا من جانب الله تعالى هو مذهب الفلاسفة ولم ينقل به المتكلمون قلت انما ذكرت انها هو العلم الحاصل
عقيب النظر لكن كل علم وارادة لا بد ان ينتهي الى ما لا يصدر عن العبد بالارادة دفعا للدور والتسلسل
وهذه الارادة هي الفائضة من جانب الله تعالى اتفاقا ولم يقولوا بصدورها بالايجاب لظهور بطلانه بعد
ملاحظة صحيحة كما عرفت وبذلك يتم الدليل ويلزم ان لا يكون شيء من افعال العباد اختيارية فتامل **قوله**
ولا يرد شيء من الاعتراضات اما الاول فلانا لا نم الفرق لكن الفرق انما هو بين الاضطرارية الصرفة
وبين المشوب بالاختيار ونحن لا ننكره واما الثاني فلان الكفر هو القول بالاختيار المحض في حقه تعالى
واما نحو هذا الاختيار المشوب بالاختيار فاثباته في حقه تعالى كانه لا نسلم انه كفر واما الثالث فلانه
لا تكليف عند الاشاعرة بما ليس اختياريا اصلا لا بمثل هذا الاختياري المشوب بالايجاب واما الرابع فلان
ما ذكره فيه لا يدل الا على ان الفعل اختياري ولا نزاع لنا فيه انما الكلام في ان مثل هذا الاختياري
لا يتصف بالحسن والقبح فاحسن التامل **قوله** واعلم انه آه اجاب في النهاية هو العلامة الاعظم والنحرير
المعظم جمال الدين محمود محمد الحلي وانما لمطلعه المحقق والحلي وما بعده هي عبارته بنصها فلا يعقل
قوله ولو نوقش بانه لا يلزم آه ويمكن ان يقال المراد بالاتفاقي ما يصدر عن الفاعل تارة ولا يصدر
اخرى من غير ملاحظة ترجيح ويقع في حال الصدور ولا يتصور بعض وضرر بين عدم الصدور وظ
ان مثل هذا لا يتصف بالحسن والقبح وظ انه كونه اتفاقيا بهذا المعنى لازم من عدم الاحتياج الى المرجح فلا
يرد المناقشة على هذا الوجه فتدبر **قوله** ثم قال سلمنا لكن لم لا ترجح آه لا يخفى سخافة هذا الايراد وقباحته
قوله لا يتوجه على الوجه الذي قررنا انفا الظ كما يفهم من لفظ انفا ان المراد بما قرره هو ما قرره
في هذه الحاشية بقوله ولو قرراه والوجه الذي قرره فيه وعلى الوجهين اشكال لانه قال سابقا انه لا



يرد شيء من الاعتراضات وههنا نقول الا النقض بما فيهما تناف والحق انه لا يرد على الوجه
الاول اصلا واما على الوجه الثاني فيمكن القول بعدم وروده بناء على ما عرفت من انه لا يسلم ان
القول بمثل هذا الايجاب كفر في حقه تعالى ويحتمل وروده ايضا بناء على ان القول بالايجاب
باي نحو كان في حقه تعالى كفر كما هو الظاهر هذا ويمكن ان يكون اشارة الى ما ذكره في الحاشية
السابقة في التقرير القوي وح يندفع في ظاهر الا انه قد صرح هناك ايضا لورود النقض بافعاله
لكن يظهر عند ادنى تامل وان ما ذكره هناك وما ذكره في هذه الحاشية في الوجه الثاني وجه واحد
لا تفاوت بينهما اصلا فلا يمكن القول لورود النقض على ذلك وعدم وروده على هذا وهو ظ
ويرد ايضا على الوجوه الايراد الذي اورده بقبول المعارضة وارده على هذا الوجوه ايضا اذ بناء
جميع تلك الوجوه على ان بعد تحقق الارادة لا يمكن الترك بناء على امتناع تخلف المعلول
عن العلة التامة ويتوجه عليه ان الارادة يجوز ان يكون علة للفعل لا على سبيل الوجوب بل يكون
موجبة للاولوية فبعد تحققها لا يجب صدور الفعل اليه حتى لا يمكن من الترك بل الاولى صدوره
ومع الاولوية يجوز عدم الصدور احيانا والقول بان المراد انه بعد التمسك بمعنى الاولوية لا يرد شيء
من الاعتراضات بعيد جدا ويحتمل ان يكون اشارة الى ما ذكره في الحاشية السابقة اولا بقوله
والاخصر في تقرير الدليل آه وح لا يرد حديث الاولوية وقد تعرض في اصل الدليل لابطال الاولوية
ولا يتوجه ايضا منع كون الفعل اتفاقيا كما لا يخفى واما البحث الثالث فلا وجه له اصلا على شيء من
التقريرات كما لا يخفى وقد اومانا الى ذلك سابقا وايضا منع ورود النقض بفعله تعالى ح
وهو ظاهر لكن البحث الاول وهو البحث الرابع الذي ذكره في الشرح يتوجه على ذلك التقرير ايضا
على ما ذكره المحشي سابقا ويحتاج في دفعه الى ما ذكره المحشي فلا يصح ان شيئا منها لا يتوجه عليه الا ان يقال
مثل ما عرفت من ان المراد ان شيئا منها لا يتوجه على هذا التقرير وذلك في بعضها باعتبار عدم الورود
اصلا وفي بعضها بملاحظة ما ذكره في دفعه وهو بعيد فتامل **قوله** ولا يسمع في مقام الاستدلال بكلامه
لا يليق من اهل الكمال لظهور حقيقة الحال **قوله** لان ما معنى الاعم معنى الاخص فلا بأس بايراد هذا الدليل
ههنا لنفي الاولين واما انه لا يصح القول بانه معنى الاولين فقط فوروده في الحاشية لا بد منه فقط
قوله واما الثاني ففيه بحث قد نقلنا سابقا عن بعض الفضلاء وجها آخر لعدم انتهاض الدليل الثاني

على المحاسنه وقد اعاده الفاضل ههنا ايضا وقد مر الكلام فيه فتذكر **قوله** واما منع فلان تعلق الطلب اه
هذا لو كان مراد المستدل من لزوم توقف تعلقه على امر زائد هو توقفه على منشا الحسن والقبح هو ذات
المط لا يلزم الا توقف تعلق الطلب على ذات المط وهو كك اما لو كان المراد انه لو كان الحسن
والقبح لامر غير الطلب سواء كان ذات الفعل او غيره لم يكن تعلق الطلب لذاته لتوقفه على الحسن
والقبح فلا يرد الايراد نعم حمل السعد اللفظي والامر فيه سهل وبالجملة ليس ابعد عما ارتكبه المحشي في توجيه
هذا ولو قيل على هذا انه تعرض في الدليل صريحا لابطال مذهب الحكماء والقول بالصفة وابطال
حال القول باسنادهما الى الذات الى المقايسه ليسقط بعد اللفظي ايضا فتامل وانما قيد بقوله الغير
الطلب لانه لو كان بسبب الطلب اي بمحض الامر والنهي كما هو مذهب الاشعري لا يلزم توقف الطلب
على شيء مثل الحسن والقبح يترتب عليه وهو ظ ثم لا يخفى ان هذا الدليل الزامي على المعتزله حيث قالوا
بان الحسن والقبح يصير منشاء للامر والنهي فمحصل الدليل انه لو كان الحسن والقبح لامر غير الطلب ويكون
هو المنشاء للطلب كما هو مذهبكم لم يكن تعلق الطلب لذاته لتوقفه على الحسن والقبح اذ لم يتعلق
بل قبل تحقق الحسن والقبح من غير ان يكون منشا للطلب فلا توجيه لهذا الدليل في مقابلة اصلا كما لا
يخفى **قوله** اقول غرضه ان هذا اه والحاصل ان ليس مراد الشارح ان امتناع صدور المرجوح منه تعالى
لعرض التنزه عن القبح حتى لا يكون موافقا لغير مذهب المعتزله بل المراد ان امتناع صدور المرجوح امتناع
عرضي ناش من عدم صدور ارادة متعلقة به لكونه مرجوحا وكون الشيء ممتنعا بالغير بهذا النحو
لا ينافي في الاختيار والقدرة عليه ولا يخفى ان هذا لا دخل له بكون افعاله تعالى معللة بالاغراض
وعدمه بل بناءه على ان قبح الشيء صار علة لعدم تعلق ارادته به وهو عدم صدوره منه وهذا صحيح
سواء صح كون افعاله تعالى معللة بالاغراض كما يقولون بهذا القول ويثبتون العلل لافعاله تعالى بلا
شبهة فالمراد ان هذا لا ينافي مذهب الاشعري من نفي الغرض لان يكون هذا امتناعا بالغير وعدم
منافاته للاختيار مشترك بين المعتزله والاشاعره يعني ان الاشعري ايضا قائل بان الفعل بسبب الارادة
يصير واجبا وان هذا لا ينافي الاختيار لكن لا يكفي صدور الارادة واجبا بسبب الداعي اما وجوبه
بسبب الارادة الواجبة للداعي فلا يقول به الاشعري بل يقول بمنافات ذلك الوجوب للاختيار
ومناط الاستدلال ليس هو الاول مجرد الوجوب الغيري حتى يقال ان القول بعدم منافاته للاختيار

مشترك

مشترك بين المعتزله والاشاعره بل مناطه هو الثاني اي الوجوب بسبب الارادة الواجبة للداعي والاشعري
يقول ان هذا منافي الاختيار فكيف يقال ان القول بعدم المنافات يتحقق هذا الوجوب للاختيار
مشترك بين المعتزله والاشاعره نعم يصح هذا على مذهب المعتزله وهذا مراد شارح الشرح وكيف يتوهم
ان مناط الاستدلال مجرد وجوب الفعل بالوجوب الغيري المشترك بين المعتزله والاشاعره فان
هذا غير مترتب على الحسن والقبح الذاتيين ولا دخل لذاتيهما لوجوب الافعال بهذا المعنى ووجه الدفع ظ على ان
حمل عبارة شارح الشرح على ما ذكره كما ترى فتامل **قوله** ودفع بان معنى الاية ان ليس اه فقد يقال ان نفي
جواز التعذيب في الاية يمكن ان يكون باعتبار كرمه وفضله تعالى لا باعتبار فعل المكلف فاستحقاق
العذاب بالنسبة الى فعل المكلف وجوازه قبل البعثة لا ينافي الاية **قوله** الشارح اشارة الى انه الزامي على بعض
ح على اصحابنا الامامية القائلين بجواز العفو **قوله** اقول ويمكن ان يقال اه هذا راجع الى ما ذكره الشارح في الجواب
كما اشار اليه في الحاشية وسنحرر ما فيه **قوله** اقول فيه بحث اذ لا يمكن جعل الذاتي اه يمكن ان يقال المراد بالذاتي
انه ثابت للفعل في نفسه من غير اعتبار شرع والعرف والعادة من غير النظر الى موافقة المصلحة او
الغرض وهذا اعم ان يكون ثابتا له لذاته او بالوجوه والاعتبارات ولذلك تصدى لذكر غير الشرع و
الحاصل ان النزاع في اتصاف الافعال في نفسه مع قطع النظر عن الشرع والعرف والعادة بالحسن
والقبح بمعنى الملائمة للعقل وعدمها لا بمعنى موافقة غرض احد او مصلحة وعدمها وظ ان اثبات هذا
المعنى يتوقف على التمسك بجميع ما ذكره المستدل فتامل **قوله** ولو صح ان الحكم بحسن الصدق اه انتهى
بان هذه مكابرة صريحة كيف وانا نعلم بديهة انه اذا قطعنا النظر عن المصلحة العامة ايضا نحكم بحسن
بل اذا لم يكن موافقا لمصلحة احد ايضا نكون الحال كك بل اذا كان مخالفا لمصلحة العامة ايضا نحكم العقل
بديهة بحسن الصدق وكذا الحال في العدل ايضا نقول اذ لا شك ان حكم العقل بحسن الصدق ليس هو بمحض
حكمه بكونه موافقا للمصلحة حتى يكون معنى الحسن فيه هو موافقة المصلحة ومن ادعى ذلك فجاهل او متجاهل لا يستحق الجواب
غاية الامر ان يقال ان حكمه بحسن الصدق بناء على تضمنه للمصلحة العامة وهذا لا ينافي مقصودنا بل يؤيده
اذ قد ثبت الحسن بالمعنى المراد في الصدق بل في فعل ما يكون متضمنا للمصلحة العامة مطلقا هذا ثم ما ذكره
الفلاسفه لا يخالف ما ذكرنا اذ ليس مرادهم ان الحكم بحسن العدل مثلا انما يتبع كونه موافقا للغرض
بل مرادهم انه اذا جرد العقل النظر عن جميع الامور الخارجة ولاحظ مفهوم العدل من غير النظر الى المصالح

والمنافع المترتب على الحكم بحسبه بالمعنى الذي ذكرنا وهو ظاهر بما قررنا ظهر حال ما ذكره بقوله انه منع ايضا
اه لانه ان سلم جميع ما ذكره المستدل فلا يمكن ان يكون الحسن والقبح باحد من المعاني الثلثة المذكورة اصلا كما
ذكره المحشي ايضا وان لم يسلم فيرجع الى الوجه الاول وقد عرفت حاله فتامل قوله غير الاسلوب اه قال شارح
الشرح وكان في قوله لو منع بلفظ الفعل ايماء الا ان هذا ليس هذا تفسير الكلام المتن بل منعا انتهى
ولا يخفى انه يمكن تفسير الكلام المتن بما ذكره فلا وجه للايماء المذكور وايضا منع كونه بلفظ الفصل بل يجوز ان
يكون مصدرا مصدرا بحرف الجر هذا وكان المحشي اشار بما ذكره الى رفع ذلك حيث قال ان تغير الاسلوب
حيث لم يقل ومنع كما هو مقتضى الاسلوب بل قال او يمنع للايماء الا ان هذا من خصايص في توجيه
المتن وهذا يكفي لتغير الاسلوب لانه ليس تفسير الكلام المتن كما زعمه شارح الشرح ولا يخفى ان هذا صحيح سواء
كان يمنع بلفظ الفعل او بلفظ المصدر مع الجار فتدبر قوله وفي النهاية انا نعلم اه هذه العبارة ما
وجدناها في نهاية العلامة فلعلها كان لغيره ايضا قوله لانه انه بحاره الصادق اه مكابرة ظاهرة قد
صدرت عن بعضها وعنا والله الموفق للسداد قوله او منع كون اختيار الصدق اه اي منع كون
اختيار الصدق على الكذب ح لكونه حسنا بالمعنى المتنازع فيه لم لا يجوز ان يكون حسنه باحد المعاني الثلثة المذكورة
سابقا وفيه ما لا يخفى لانه قد تعرض المناور في الشرع والعرف والعادة والمصلحة وعلى هذا التقدير لا مجال
للقول بكونه باختياره لكونه موافقا للشرع والعرض وهو ظاهر غاية ما يمكن ان يقال ان هذا التقدير محال ولو
قد سلم جوازه على تقدير التخصيص بالامور المفارقة وكيف لا يكون جايزا ولا بالعلم قطعا انه اذا فرض ان
شخصا له عقل سليم ولم يكن عارفا بالشرع او عرفا او عادة ويكون بصلحة الصدق والكذب ومفسدته
بالنسبة اليه على السواء فلا شك انه يختار الصدق ولا شك ايضا ان مثل هذا العرض ليس بمحال هذا
ويمكن تقرير الدليل بحيث يلزم كون الحسن ذاتيا للصدق بان يقال انا اذا قطعنا النظر عن جميع الامور
الزايدة على ذات الصدق سواء كان لازما لها او مفارقا عنها ولاحظنا ذاته بذاته من غير
ملاحظة امر آخر اصلا ولاحظنا الكذب ايضا فلا ريب انا نختار الصدق ولولا ان حسنه ذاتي لما كان
كك والقول بانه ح لا نم انا نختار الصدق مكابرة على ما عرفت وفيه ما فيه قوله اما اولا فلان اه
للمذهب عليك ان الشق الاول من هذا الترديد وان كان ملايما لما سبق من س في صدر البحث في
توجيه كلام الشارح لكنه قبيح جدا لا ينطبق عليه كلام الشارح ولا كلام السيد اصلا وهو ظاهر بل الصحيح هو

الشارح

الشارح ليس فيه بعد عن عبارته وما سبق من س توجيه الشارح في صدر البحث وبعض عباراته هناك يشعر بان
يكون حاصله ان المراد من قوله حسن في حكم الله اه بالنسبة اليه تعالى حسن اي يحسن ان يفعله والحاصل ان النزاع
في الحسن والقبح الذي يكون بالنسبة اليه تعالى ايضا متحققا بان يجب صدور الحسن منه ويمتنع صدور القبيح منه
وح ما ذكره ههنا ملايم ذلك التوجيه فلا حاجة الى هذا الوجه ايضا وانما قلنا بعض عباراته مشعر بانه
اه ان مراده من ذلك التوجيه هو التوجيه الاول الذي ذكرنا هناك لكلام الشارح وهو ان المراد لا يحكم العقل بحسن
او قبح بالنسبة الى حكم الله تعالى اي لا يحكم بانه يحسن ان يحكم الله تعالى به او يقبح هذا ولا يبعد ان يقال انه على
هذا التوجيه ايضا ينطبق عليه ما ذكره ههنا اذ قد يستلزم هذا المعنى الحسن والقبح اتصاف افعاله تعالى ايضا
به فتدبر وانت خبير بانه على هذا يندفع ايضا ما ذكره المحشي بقوله لا يصح قوله وكلا منافيه لان ذلك امر
قد ذكره الشارح ولا اعتراض فيه على السيد اذ قد عرفت ان كلام الشارح هناك على جميع التوجيهات مشتمل
على تخصيصات زايدة فتدبر ويمكن ان يكون المراد من قوله وكلا منافيه ان كلا منافيه ايضا فيندفع هذا
الايراد لكنه لا يوافقه قوله لان البحث اه الا بالتوجيه الذي ذكرنا فافهم واما ما قاله بعض الفضلاء من
انه لو كان س فلا يتوجه قوله لا يقال اه فان قوله وما يستند الى الذات اه لا ربط له بذلك لان
يستند الى الذات لا يختلف ههنا بل يكفي في ذات فعل العبد حسن او قبح فلا يكون في ذات فعله
تعالى ذلك واين هذا من اختلاف ما بالذات الا ان يثبت ان فعلنا وفعله تعالى متحدان
بالذات وليس في كلامه اشارة الى هذا مع انه لا يمكن اثبات ذلك فهو كما ترى اذ ظاهر ان
ذات الصدق واحد لا يختلف بالضرورة سواء كان منا او منه تعالى وعلى تقدير التنزل فغاية
الامر ان يكون ما ذكره السيد في جواب لا يقال على سبيل الاستظهار ولا باس فيه فتامل وقد وجه هذا
الفاضل كلام السيد بان المراد ان اختيارنا الصدق على تقدير التساوي ولا بد على اختياره
تعالى حتى يكون الفعل حسنا في نظره تعالى ويكون حسنه منظورا في امر الله تعالى كما هو مذهب المعتزلة
والكلام في افعال المكلفين في نظر الله تعالى يعني انه هل يكون في الفعل سوى امر الله تعالى ونهيه شيء
منظور الله تعالى يوجب امره ونهيه في صدر الكلام انه لو سلم ان في ذات الفعل امرا يوجب الرجحان
في نظرنا فلا يلزم ان يكون ذلك الامر راجحا في نظره تعالى قال ولا يتوجه عليه سوى ما اورده
بقوله لا يقال ولا يرد عليه ما اورده المحشي فتامل ولا يخفى ان هذا مع انه لا يوافقه النظر الذي ذكره يرد

عليه انه اذا حكم العقل الصحيح بان هذا الشيء حسن اما مطلقا او من العبد مثلا ويكون له رجحان عنده فلا شك
انه يكون في نفس الامر كذلك واذا كان الشيء في نفس الامر حسنا راجحا فلا شك انه يكون عنده تعالى
ايضا كذلك ضرورة علمه تعالى بالاشياء على ما هي عليها في نفس الامر وبعد علمه كذلك لا يجوز ان يحكم بما
يخالف نفس الامر تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا نعم يجوز ان يكون الشيء حسنا منا وقبيحا منه
تعالى وهذا ليس مراده بل هذا هو التوجيه الذي ذكره المحشي ولا يجوز ان يكون الشيء حسنا في نفس الامر ولا يكون
في حكم الله تعالى كذلك بل يكون قبيحا عنده تعالى ونهى عنه وكذا لا يجوز ان يكون قبيحا عند العقل وفي نفس
الامر ويكون حسنا عنده تعالى ويامر به وهو ظ فلا دفع ح للبحث المذكور واما ما ذكره من انه توجيه
ما اورده بقوله لا يتم ففاسد اذ حاصل المبحث انه يجوز ان يكون الشيء حسنا عند العقل ولا يكون
حسنا عنده تعالى اي لا يكون راجحا عنده تعالى لما امر به وظ ان هذا لا يستلزم تخلف ما بالذات
او مقتضى الذات ليس الا الحسن عند العقل وهو لا يتخلف عنه بل يكون عنده تعالى ايضا حسنا عند العقل
لكن الكلام في انه يجوز ان لا يكون حسنا عنده تعالى فلا يلزم التخلف ولا يكون لا يتم ح متجها بل
جوابه هو ما ذكرنا من انه لا يجوز ان يكون نظره تعالى مخالفا للعقل الصحيح فتدبر قوله الظاهر ان مراده
الشارح اه الظ ان هذا هو بعينه الشق الثاني الذي ذكره في توجيه كلام السيد الا انه حذف حديث
لان الكلام فيه لئلا يرد ما اورده على السيد فتدبر وقد اجاب بعض الفضلاء عن البحث عن هذا التوجيه
بان الدليل لو تم لدل على حسن افعاله ايضا بان يق لو فرضنا تساوي صدقه تعالى وكذبه في جميع المقاصد
لاختار العقل صدقه تعالى ولو لم يكن حسن صدقه تعالى ذاتيا لما كان كذلك وفيه ما فيه اذ الظ ان
المراد بما ذكر في الدليل من انه اذا تساوى الصدق والكذب في جميع المقاصد اختار العقل الصدق انه
يختار الصدق اي يصدق ولا يكذب لا انه يحكم بحسن الصدق والظ انه لا تحرز في حقه تعالى
بل اختيار العقل صدقه تعالى هو بمعنى حكمه بحسن صدقه تعالى فلو تمسك بهذا الحكم فهو الدليل الاول
الذي ادعى فيه حكم العقل مع قطع النظر عن جميع الامور بحسن الصدق مع قطع النظر عن التعرض للعبد وفي الحق
تعالى مع ان ما ذكره في ذيل ولو سلم يدفع هذا ايضا بحسب الظ اذ يقول انما لا نم حكم العقل بحسن الصدق
في حقه تعالى ايضا بل المسلم هو حكمه به في حق العبد ولا يمكن القياس كما يظهر من النظر في النظير المذكور
فتدبر قوله ويكون ما هو حسن بالنسبة الينا اه نعم يجب ان يكون ما هو حسن بالنسبة الينا حسنا عنده تعالى

ايضا بالنسبة

وكلامنا فيه

ايضا بالنسبة الينا كما عرفت فتذكر واعلم انه ربما يذكر النظير المذكور لابطال حكم العقل بالحسن والقبح مطلقا
فيق انه لا اعتبار بحكم العقل اصلا فان العقلاء متفقون على ذم السيد لو ترك عبده واماءه يعربد بعضهم
في بعض وهو يعلم انهم يرتكبون الفواحش وهو مطلع عليهم وقادر على كفهم وقد فعل الله ذلك بعباده كما في تمكين
الكافر والفاسق وكذا العقلاء متفقون على ذم القاتل بلا ضرورة معارضة وكذا المولم وقد
فعلهما الله تعالى كما في الاماتة الطبيعية والامراض للطفل وقد امر ايضا عباده بهما كما في يوم النحر والختان
للطفل ولا معنى عندكم لاضطراره تعالى بالقبيح في نفسه لضرورة معارضة ولا امره به والجواب
ان حكم العقل بحسن بعض الاشياء وقبح بعض معلوم بالضرورة فالتشكيك فيه تشكيك في مقابل الضروري
فلا يسمع وهذا كالحكم بحسن الصدق وقبح الكذب على تقدير الاستواء في جميع المنافع والمضار لكنا لا ننكر ان
جميع الاشياء قد اشتهر حسنها او قبحها بين الناس حتى ظن من لا تحقق له انه عقلي يحكم به العقل مع قطع النظر
عن الشرع وغيره ولا يكون كذلك في الواقع بل يكون الحكم به بعد التقيد بالشرع او لا يكون له حسن او قبح ويكون
الحكم بسبب سوء الاستعدادات او ملاحظة العادات او يكون حكمه به في بعض الصور فيغلط الوهم فيوهم
ان الحكم كذلك في جميع الصور الى غير ذلك من الاحتمالات وح نقول ان الحكم بقبح تمكين العبد من المعصية لعله
ليس من الحكم العقلي بل انما يحكم به بعد التقيد بالشرع ثم بعد ذلك يصير ملكة للنفس فيظن ان الحكم به من العقل
مع قطع النظر عن الشرع وح نقول ان الله تعالى عالم السرائر والخفيات فقد علم ان التمكين من العبد
قبيح فنهى عنه وعلم انه ليس قبيحا منه تعالى ففعل ذلك ولو سلم ان الحكم به عقلي فنقول الحكم في هذا المثال
انما هو في حقنا لا في حقه تعالى ايضا فلا اشكال واما الحكم بذم القاتل والمولم فلو كان عقليا فانما
هو في صورة لم يكن ذلك مخالفا لغرض المقتول والمولم ولم يكن مستحقا له واما اذا لم يكن كذلك بل يكون
صلاح حاله في ذلك كما في اماتة المؤمن واصابة الالم او يكون مستحقا له كما في الكافر فليس فيه قبيح



وهو ظاهر وكذا الحال في كل فرد تمسكوا به فتامل قوله والمراد بتمكين العبد من المعصية رد على الشارح العلامة
حيث قال ان للمعتزلة ان يقولوا ان فعل العبد غير واقع بقدرة الله تعالى بل بقدرة العبد فلا يمكن
من جهة الله تعالى على ما نسبتم فكانه فهم من تمكين العبد هو ان يفعل الله تعالى وبقدرة المعصية للعبد على ما
يقوله الاشعري في افعال العباد ووجه الرد ظ جدا قوله قلت النظر في معرفة الرسالة منه تعالى نظر
في معرفته من حيث الصفات الفعلية اي كون الله مرسل الرسول مثلا والظ ان معرفته تعالى من حيث

هذه الصفات ليست بواجبة عندهم فلا يمكن حمل الكلام على ذلك فالوجه هو الوجه الثاني فتدبر قوله حيث
لم يتصور ذلك والقول بانه يحكم عقل كل شخص بانه لا يجوز الحفظ ويجب التشخص لعله ظهر من البعيد جدا فافهم
قوله والجواب ان احتمال الوجوب اه لا يخفى انه اذا حكم العقل بقبح التعذيب قبل العلم بوجوبه فلم يكن احتمال
الوجوب ايضا وهو ظ لكن الحق ان الوجوب العقلي في نفس الامر يتحقق ولا يتوقف على علمه بالوجوب
والا كما ذكره لكن الوجوب على المكلف على نحو يترتب عليه الثواب والعقاب لم يتحقق العلم بالوجوب
كما في الشرعي وهذا خلاصة ما ذكره المحشي في ذيل العلاوه فافهم قوله وقوله قبل السمع على سبيل التنزل
لان اللازم وهو ان يمتنع حكم العقل بقبح نسبة الكذب اليه تعالى سواء كان قبل السمع او بعده فذكره
قبل السمع فقط على سبيل التنزل ولا يخفى انه لا معنى للتنزل ههنا فالوجه ان يق المراد بقبل السمع هو حكم
العقل مع قطع النظر عن السمع ويكون في مقابل حكمه من جهة السمع او يق اذا احال حال بعد السمع الى المقايسة
وعلى الوجهين يكون المراد انه يلزم ان يمتنع حكم العقل بقبح نسبة الكذب اليه تعالى ويلزم منه ان لا يحكم
بصدقه اصلا او لا يمكن اثبات ذلك من الشرع ايضا على ما ذكره فلا حاجة الى الحمل على التنزل واما التعليل
الذي ذكره المحشي بقوله اذ نقول بعده اه فمما لا وجه له اذ هذا هو بعينه ما ذكره الشارح اذ امتناع الحكم بقبح كذبه
هو بعينه عدم الجزم بصدقه فليس الاحتمال الذي ابداه به مما لم يذكره الشارح حتى يق انه ينزل عنه الا ان
يق المراد انه في كلام المص وقع منزلا ويكون غرضه من التعليل مراد ما ذكره الشارح هذا نعم الاحتمال الذي
ذكرنا وهو ان حكم العقل بقبحه بعد السمع مما لا يطلع صريحا فحمل التنزل على التنزل عنه له وجه في الجملة
وكانه جعل عدم الجزم بصدقه مفسدة اخرى غير امتناع الحكم بقبح نسبة الكذب اليه واخذ في تعليله قولنا
ولا بالعقل لان المفروض عدم حكمه مطويا لظهوره وح يكون قوله قبل السمع في المفسدة الاولى
على سبيل التنزل لكن الظ انه ليس غرض الشارح بل قد الزم اولا انه يلزم امتناع الحكم بقبح كذبه تعالى قبل
السمع ثم اورد انه يلزم منه امتناع الحكم به مطلقا اذ لا يمكن اثبات ذلك من السمع للزوم الدور على
ما قلنا فتامل قوله ارتفع الوثوق من كلام الرسول ويحتمل ايضا ان يكون المراد ورفع الشفقة عن كلام الله
تعالى عن ذلك ولعل ما ذكره المحشي ظهر ثم الظاهر كلام المص موافقا للامدي المحذور الاول هو جواز ظهور
المعجزة على هذا الكاذب والثاني امتناع الحكم بقبح نسبة الكذب والسلب وغيرهما الى الله د
هذا جيد ولا وجه لما ارتكبه الشارح من جعل امتناع الحكم بقبح نسبة الكذب اليه تعالى داخلا في المحذور الاول

ومبنى

وما يلزم من التكليف قبل السمع من نسبة الكذب والسلب جهه بل كان المناسب تقديمه على الكل او تاخيره
عنه امره سهل كما لا يخفى قوله يحتاج الى تقدير العلم هذا انما يحتاج اليه لو ابقي سابق ما اورده الشارح في تقرير
الجواب والا فاحد الجواب الذي ذكره الشارح يمكن ان يقرر بحيث لا يحتاج الى التقدير وهو ظ ثم لا يخفى ان
هذا الدليل قوي والجواب الثاني مكابرة اذ ظ انه لا يدرك غير القبح العقلي كما يشهد به المصنف وكذا
ما ذكره في الجواب عن الثاني سخيف جدا والحمد لله رب العالمين قوله الثالث لو وجب اه لكن ان يمنع
ذلك بناء على ما اشرنا اليه في صدر البحث من ان ما كان ملائما للعقل وذلك لا يوجب ان يكون فيه
فايدة بل يجوز ان يكون ذات شي بذاته ملائما للعقل وممدوحا منه مع قطع النظر عن اشتماله على الفوايد
فتامل قوله الثالث لكان عبثا وهو قبيح اعترض عليه العلامة اه في النهاية بان هذا لا يمشي على مذهب الاشاعرة
فان جميع الاحكام عندهم كك لانهم ذهبوا الى انه تعالى لا يفعل الفائده ولا غرض ولا منع للعبث
الا ذلك وايضا نقول ان كون العبث قبيحا مبني على قاعدة الحسن والقبح ولا يصح عند الاشاعرة و
اعترض ايضا بان هذا الدليل ينفي وجوب الشكر شرعا ايضا ويمكن الجواب بان هذا الزامي على المعتزلة
فالغرض ان الشكر ليس بواجب عقلا بناء على مذهبكم في الحسن والقبح العقلي فاندفع الاعتراض المنقول
اولا وكذا ما ذكرنا بقولنا وايضا وهو ظ واندفع الاعتراض المنقول ثانيا ايضا لانه اذا كان الزاميا
لم يلزم نفي الوجوب الشرعي بناء على هذه القاعدة ولا محذور على الاشاعرة لانهم لا يقولون بها ويمكن ان
يجعل هذا الدليل ايضا بان يق لو صح الحسن والقبح فيكون العبث قبيحا ويتم الدليل وان لم يصح
فلم يجب الشكر ايضا عقلا وهو المطلوب ولا يتوهمن ان هذا ينافي كون هذه المسئلة بعد التنزل عن
المسئلة السابقة فافهم ويمكن ايضا الجواب عن الاعتراض الاخير بانه لو اجري في الوجوب الشرعي لكان
الفائدة الاخروية وهي ان لم يستقل العقل بها لكن الله تعالى عالم بها فتامل قوله لان فائدة
الكشف كشاف ما في الواقع فان قلت ما في الواقع انما يحصل اذا كان في الواقع واجبا وليس كك
لان العبث لا يكون واجبا في العقل قلت على هذا يلزم الاستدراك لانكم اذا سلمتم بانه لا يكون
في الواقع واجبا ثبت مطلوبكم ولا حاجة لكم الى القول بان الشكر لا يوجبه وهو ظ على انه على هذا كان
ينبغي ان يق ان ايجابه تعالى لكون كذبا لان ايجابه هو الكشف عن ان الفعل في الواقع واجب مع
انه ليس بواجب فالمفسدة هو لزوم كذبه تعالى لا ارتكاب للعبث فتامل والاظهر ان يجاب

عن السوال بان ايجاب الله تعالى وامره نحو قوله صلّ ليس بمعنى ان الصلوة في نفس الامر واجبة عليكم لا عند
الاشاعرة ولا عند المعتزلة بل معناه ايجاب الصلوة وطلبها لكن المعتزلة يقولون ان كل ما اوجبه الشارع
يكون موافقا لما في الواقع فيمكن معنى صلّ وهو ايجاب الصلوة موافقا لما في الواقع من وجوبها لكن ليس
معناه في الواقع وجب ومعنى الكشف ليس الا الموافقة التي ذكرنا وح نقول اذا كان عبثا لا يجوز على الله
امره به والحاصل انه يمكن الزام المفسدة اذا كان خاليا عن الفايدة من وجهين احدهما انه يكون
عبثا فلا يحكم العقل بوجوبه وثانيهما انه عبث فلا يوجبه الله وظاهر ان كلا الوجهين صحيح لا خدشة فيه
والقول بانه يجوز ان يكون في الواقع واجبا فاوجبه الله تعالى بناء على وجوبه الواقعي ساقط جدا الا ان
هذا الشيء لكونه عبثا يمتنع وجوبه الواقعي وظاهر ان هذا لا يوجب الاستدراك بل كان من الوجهين يصلح
محل كلام المص عليه بخلاف ما لو كان ايجاب الله تعالى معنى انه في الواقع واجب لانه على هذا يلزم
الاستدراك ظاهرا في الوجه الثاني لان حاصل الوجه الاول على هذا انه عبث فلا يكون واجبا في
الواقع والثاني انه عبث فلا نقول الله تعالى انه وجب في الواقع لانه ليس واجبا في الواقع فيلزم
التطويل او حدث قول الله تعالى عبث وبالجملة ان الاستدراك في التوجيه الذي ذكرنا ابعد منه
في هذا التوجيه جدا وان كان لا يبعد ان يق انه لا باس بذلك التوجيه ايضا والامر في لزوم
الاستدراك سهل بل الغرض توجيه كلام المص بوجهين وان كان في احدهما تطويل نعم يرد عليه
ما اوردنا اخرا فتامل قوله قلت المراد انه لا فايدة فيه آه فيه انه لو كان ذلك في الواقع واجبا
فيكفي سببا للكشف والايجاب حتى يعلموا به ولا حاجة الى فايدة اخرى للترغيب بل مجرد وجوبه الواقعي
كاف لعمل به والقول بانه ليس في الواقع واجبا كلام ولم يتحقق ح انكشاف ما في الواقع ايضا
كما فصلنا في الحاشية السابقة قوله ويمكن ان يحمل على ان الافعال آه كان حاصله ان الافعال التي
صفات لكن ذلك لا يوجب ان يكون في الواقع واجبا بل يصير ذلك سببا للايجاب والتحريم
من الله واما المعتزلة فيقولون ان الافعال بها يصير واجبا او محرما عند العقل ويحكم الواجب تعالى
ايضا على مقتضى حكم العقل والظ انه لا محصل لهذا المذهب اصلا لانه ان كان الشيء مع هذه
الصفات حيث يستحق فاعله المدح او الذم البتة فهو واجب او حرام في الواقع ولا معنى للنفي وجوبه
مع قطع النظر عن ايجاب الله تعالى وان لم يكن كذلك فلا وجه لايجابه تعالى او تحريمه له ولو قيل ان المراد ان

هذه الصفات

هذه الصفات توجب المدح والذم ليس بحيث يحكم العقل البتة بانه يجب فعل ذلك الشيء او تركه لا وجه ايضا لما
تعالى جلا القلم الان يرجع الى ما ذكرنا في صدر البحث من انه يجوز ان يكون في الافعال صفات حسنة او
قبيحة لكن لا توجب ذلك الثواب والعقاب ما لم يحكم الشارع بالايجاب او التحريم فيستحق لها ح وفيه تكلف
لكن على هذا لا ينبغي جعل بناء التوجيه الثاني على هذا المذهب وليس الكلام في هذا المقام في ترتب الثواب
والعقاب بل اصل الوجوب وهو ثابت في الواقع البتة على المذهبين فلا وجه للتوجيه الثاني فتامل قوله
رفع الايجاب الكلي آه يعني ان جميع اجزاء الشكر ليس بواجب ذلك ثبت بعد قوله وليس المراد اثبات السلب
الكلي يعني ان شيئا من اجزائه ليس بواجب والمناقشة في اطلاق الايجاب الكلي والسلب الكلي على هذا المعنى
هينة ثم اذا كان الشكر ما يتناول العبادات فيلزم ان لا يكون اثم في تركه على من لم يبلغه دعوة النبوة
عند المعتزلة ايضا اذ العقل لا يمكنه وضع العبادات على النهج المخصوص فلا يصح قول الشارح فلا اثم على من
لم يبلغه دعوة النبوة خلافا للمعتزلة والجواب ان الاثم عندهم باعتبار ترك الاجزاء التي يستقل العقل
في وضعها وان لم يكن في ترك بعض الاجزاء فتامل والعبادات لما كانت وسيلة الى الاولى ان
نقول هذا يدل على هذا ما قاله الابهري من ان المراد بالشكر صرف العبد جميع ما انعم الله عليه الى ما خلق لاجله
بصرف النظر الى موضوعاته والمال الى اسباب التعيش بهذه العمر ليوصل به الى معرفة الصانع وما له من الصفات
والنفس تلتذ بالمعارف العقلية فوق التذاذها باللذات الوهمية والحسية انتهى حتى يتوجه عليه ما ذكره
بقوله لان بعض العبادات آه ثم كان غرضه بقوله وفيه بحث واما على ما ذكره فلا يتوجه عليه ما ذكره
اصلا لان جميع العبادات وسيلة الى جانبه المقدس والتقرب بجنابه الاقدس فاسمع لما امر تعالى
وتقدس قوله خصوصا اذا علم انه مما امره آه فيه ان النزاع في ان شكر المنعم هل هو في نفسه مع
قطع النظر عن انه ما هو مرسوم من الله واجب عقلا ام لا ثم اذا كان واجبا على ما يقول المعتزلة
يكون امر الله تعالى به كاشفا عنه وموافقا له فالقول بانه اذا علم انه مما امر الله تعالى به تحقق الفايدة
لا اتجاه له الا ان يق النزاع في ان شكر المنعم الذي امر الله تعالى به هل هو واجب عقلا اي هل يحكم العقل
بوجوبه وان كان من حيث انه مامور به منه تعالى ام لا فح هذا القيد ما ذكره من جانب المعتزلة لكنه بعيد
بل الظ ان نزاعهم في هذا المقام باعتبار ما ذكرنا وليس نظرهم الى ان امتثال امر الله تعالى ونواهيه
واجب عقلا ام لا فتامل قوله ومن المعلوم انتفاء العلم بالفايدة آه هذا على ما ذكره المحشي من حديث

نبه بها على انهما ليستقلان باعتبار الا فرادا ولا اجزاء منه رحمه

العلم بانه امر الله تعالى به مم اذ لا شك ان العقل في كل عبادة يعلم الفايدة بناء على انه مما امر الله تعالى به وانه يترتب الفايدة
على ما موراته البته الا ان يقال ان يرجع الى الحق وقول بانه يحب العلم بالفايدة مع قطع النظر عن انه ما مور به
من الله تعالى لكنه بعيد عن عبارته بل محمل مشوش حد فتامل ثم اقول ويمكن دفعه ايضا اعلم انه يمكن ان
يكون تقرير النزاع ههنا بوجهين احدهما ان شكر المنعم بل له الوجوب العقلي بمعنى انه في الواقع بحيث يجب
مع قطع النظر عن الشرع وان لم يحكم العقل به ولم يعلم وجوبه لا بالضروره ولا بالنظر وثانيهما انه
هل يحكم العقل مع قطع النظر عن الشرع بوجوبه ويعلم وجوبه ام لا فلو كان على الوجه الاول فالدليل الذي
ذكره الاشاعره مما لا اتجاه له اذ نقول انه يجوز ان يكون فايده لا نعلمها اما في الاخره او في الدنيا
كدفع العقاب او زياده النعمه الى غير ذلك واما لو كان على الوجه الثاني فيشكل الامر والجواب
عن الدليل بما ذكرنا من انه لا يلزم في حكم العقل بوجوب شي تحقق فايده بل قد يحكم بوجوبه لذاته او بما
ذكره من ان خوف العقاب يتحقق وبه يزول او يحدث اللذه العقليه وانه يتحقق في جميع العبادات
وان كان موجها في مقابل الدليل لكن الحق بطلانها بل لا يحكم العقل بوجوب العبادات اصلا وكيف
يدرك العقل ان صلوه الظهر اربع ركعات يترتب عليها الثواب دون خمس ركعات بل ليس هذا
الا من شان العالم الخبير جل شانه نعم لو كان النزاع في ان الشكر هل يحكم العقل بوجوبه باعتبار انه مامور به
للشارع لكان الحق هو الوجوب اما مع قطع النظر عن الشرع فالنظر دعوى حكم العقل بوجوب بعض افراد
الشكر كالتعظيم والاجلال للمنعم واما حكمه بوجوب جميع ذلك فكلا اذا عرفت هذا فنقول ان المحشي
حمل النزاع على الوجه الاول وقد ان معنى الوجوب العقلي ليس هواه واجاب تاره بمنع عدم
تحقق الفايده الدنيويه وتاره بمنع عدم تحقق الفايده الاخرويه لكن ربما يعترض على الاول بان
ما ذكره من الفايده الدنيويه وهو الالتذاذ لا يصلح لذلك لان الكلام في انه لا فايده فيه في نفسه حتى
يكون واجبا بها ويكشف الشرع عن وجوبه وظاهر ان الالتذاذ لا يصلح لذلك لان الكلام
في انه لا فايده فيه في نفسه حتى يكون واجبا بها ويكشف الشرع عن وجوبها وظاهر ان الالتذاذ لا
يصلح لذلك لان الكلام في انه لا فايده فيه في نفسه حتى يكون واجبا بها ويكشف الشرع عن وجوبها
وظاهر ان الالتذاذ لا يصلح لذلك اذ هو انما يحصل بعد امر الشارع وكشفه الموقوف على وجوبه
في نفس الامر الموقوف على تحقق الفايده فيه هذا والجواب انه ليس مراده ان الالتذاذ فايده

بم

بصيرورته الوجوب بل مراده انه يمكن ان يكون في الواقع مشتملا على فايده دنيويه وبسبب ذلك كان واجبا
واما فعلنا وامتثالنا له فيكون بسبب الالتذاذ والحاصل ان حدوث الالتذاذ لاجل امتثالنا للشكر
لا لاجل وجوبه الواقعي وهذا كما قال آخرا وكان تصوره باعثا للمكلف على الفعل فلا يلزم العبث
لانه صريح في ان مقصوده بيان فايدة الفعل بعد القول لانه يجوز ان يكون في الواقع فايده لاجل اصل
الوجوب لكن فيه انه لا حاجه الى التمسك بالالتذاذ لاجل الفعل بل يكفي ان يقال ان الشرع لما كان
كاشفا عن الوجوب وتحقق فايده فيه فذلك يصير منشا الفعل فلا يلزم عبث والامر فيه سهل
فتامل قوله الشارح وذلك الاحتمال لازم الخطور آه لا حاجه لمثله ههنا الى دعوى ذلك بل يكفيهم ان
يقولوا انه في الواقع واجب بسبب اشتماله على ما يحصل به الامن من العقاب هذا اذا كان النزاع
في الوجوب الواقعي ولو كان في العلم بالوجوب ايضا يكفيهم ان يقولوا انا نعلم وجوبه لانه يحصل العقاب
وبه يزول ذلك الاحتمال وان لم يخطر ذلك ببال بعض الناس بسبب الشكر انهم غافلون عن
ذلك والحاصل انا بعد ملاحظه تلك الامور نحكم بوجوب الشكر وان كان بعض الناس غافلا عن
ذلك ولم يحكم بوجوبه وكان من مذهبهم ان الشكر وجب على جميع الناس وكلهم يحكمون بذلك
ولو لم يفعلوه لعذبوا بذلك ولذلك ارتكبوا ذلك القول فتدبر قوله الشارح النعمة بالنسبة الى
الملك آه قال شارح الشرح في هذا مما يوكد امر الاستهزاء واما ما زاده الشارح من ان شكر المنعم اقل
قدرا من شكر الفقير فلا يوكده بل ربما يخل به لان مبنى الاستهزاء على قلة النعمة وكثرة الشكر انتهى
ولا يذهب عليك ان الاستهزاء كما يتحقق بكثرة الشكر لنعمة قليله بالنسبة الى المنعم كذلك يتحقق بشكر
قليل لا يليق بحال المنعم وعظمته اصلا وشارح الشرح نظر الى الاول ونظر الشارح انما هو على
الثاني ولذلك ذكر تحريك الاصابع بالنسبة الى الملك وقد ان الشكر ابعد اصل منه بالنسبة
الى جنابه تعالى فلا ايراد عليه فتامل واعلم ان ما ذكره ليس مثالا لما نحن فيه لان مدار مدار الاستهزاء
وعدمه على حال المنعم عليه فاذا كانت النعمه لا تليق بحال المنعم عليه وبها يحصل مطالبه وتحصيل مآربه
لا يعد استهزاء وان لم يكن لها قدر بالنسبة الى المنعم واذا لم تكن لا تليق بحال المنعم عليه اصلا
يعد استهزاء وما ذكره من المثال من قبيل الاول لان اللقمه بالنسبة الى رجل ليس لها قدر توجب
الشكر واما نعم الله سبحانه تعالى فهي وان لم يكن لها قدر بالنسبة الى عظمته وقدرته لكنها بالنسبة الى

العباد عظيمة جسيمة كيف وذواتهم وصفاتهم وساير تملكاتهم فايضة من جنابه العظيم وجانبه الكريم فلو كان العبد
في ساير الاحوال والافات وجميع الاحيان والانات مشتغلا كله لشكره تعالى وحمده جل وعلا
لم يشكر ذره فما وجب عليه ولم يذكر قطره مما سال من يديه كيف وهذا النعمة اخرى وما شكر اخرى فكيف
يعد هذا استهزا بل لا يستحق هذا الاستهزاء وانما مثل هذا مثل رجل مبتلى بانواع المحن والالام واصناف
المرض والاسقام قد ذهب حواسه والكبر اساسه فجاء ملك وخلصه من البلايا كلها وفاض عليها
العطايا جلها وشرفه بالتعظيمات الجليلة وكرمه بالتكريمات الجسيمة وذلك الرجل لم يلتفت اليه وما
لم يذكره ولم يتوجه نحوه ولم يشكره بل ضرب عنه صفحا وطوى عن ذكره كشحا ولا شك ان هذا مما يحكم
العقلاء باستحقاقه الذم والخذلان وينسبونه الى الجهل والكفران بل يخرجونه عن طبع الانسان ومن الله
التوفيق والخذلان قوله الشارح وهو انه لا حكم لافعال العقلاء قبل الشرع اعلم انه في المشهور عنونوا هذه
المسئلة بانها في حكم الاشياء قبل الشرع وعلوا فيها ثلثة اقوال الحظر وهو مذهب كثير من البغداديين
من المعتزلة وطايفة من الامامية ايضا والاباحة وهو مذهب اكثر المتكلمين من البصريين واختاره السيد
المرتضى والعلامة الحلي وكثير من الامامية رضوان الله عليهم والوقف وهو مذهب ابي الحسن الاشعري
وابي علي بن ابي هريرة من الاشاعرة وابي بكر الصيرفي واختاره الشيخ المفيد والشيخ الطوسي رحمهما الله تعالى
من الامامية واعلم ان في تحرير النزاع هيهنا يحتمل الوجهين الاول انه قبل ورود الشرع وارسال الرسل
هل يكون الاشياء التي لا يحكم العقل فيها بالحسن والقبح على الاباحة او التحريم ولا يذهب عليك انه
لا فايدة يعتد بها في هذا النزاع اصلا سيما في اعصارنا ولكن تحقق الحق مما يذكره والثاني ان يكون
في الشيء بعد ورود الشرع اذا لم يرد حكم من الشارع فيه وعلى هذا يظهر للخلاف ثمره لتحقق الاشياء
لم يرد فيها حكم عن النبي صلى الله عليه والائمة الماضين عليهم السلام ولا يمكن الاستخبار من امام العصر
صلوات الله عليه والتحقيق فيه ان ذلك الشيء لا يخلو اما ان لا يكون شيء في طرفيه معلوما من الشرع
ويكون احد الطرفين معلوما دون الاخر فان كان الاول فلا يخلو اما ان يكون مشتملا على فايدة
يعتد بها العقل اولا فان كان الثاني فهو عبث لا يجوز ان يصدر عن العاقل وان كان الاول
فالحق اباحته لانه امر مشتمل على فايدة لم يعلم فيه مفسدة فكل من الطرفين عنده على السوية فلا وجه
لعدم جوازه ولو قيل انه يحتمل العقاب على فعله قلنا كما يحتمل ذلك كذلك يحتمل العقاب على تركه

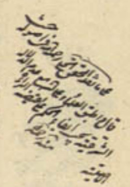
فتعارضا



فتعارضا والقول بانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه ممنوع وان كان الثاني ان يكون احد طرفيه
معلوم الجواز والطرف الاخر غير معلوم فالظاهر هيهنا التحريم لان الطرف المعلوم لا مفسدة فيه والطرف
الاخر يحتمل الضرر والعقل يحكم بقبح ارتكاب ما يحتمل الضرر اذا كان مندوحة عنه والقول بانه تعالى
حكيم لطيف بعباده فلو كان حراما لوجب عليه تعالى ارشاد عباده اليه فان عباده يعرف
الواجب والحرام ولما انتفى المنع علم انه مباح مندفع بمنع ذلك واحتمال الاكتفاء بحكم العقل ولا يبعد
الاستدلال عليه ايضا بقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة وبقوله صلى الله عليه دع ما يريبك الى
ما لا يريبك وبقوله صلى الله عليه واله انما الامور ثلثة امر بين رشده فيتبع و
امر بين غيه فيجتنب وشبهات بين ذلك الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات
ومن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا
يعلم وامثال ذلك من الروايات هذا لكن كان بعضهم قد ادعى الاجماع على الاباحة هيهنا اي
بعد ورود الشرع وهو عام يشمل هذه الصورة الاخيرة ايضا ويمكن ان يستدل على الاباحة
ايضا بالروايات المتكثرة الواردة في ان كل واحدة في ان كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي و
ان كان شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه وان ما حجب الله علمه عن عباده
موضوع عنهم وامثال ذلك فانها عامة شاملة للصور المذكورة ايضا ويؤيده ايضا قوله تعالى
خلق لكم ما في الارض جميعا فعلى هذا القوي القول بالاباحة ويمكن ان يدفع ما ذكرنا من احتمال
الضرر بان احتمال الضرر هيهنا منتف بمقتضى هذه الروايات ما لم يثبت التحريم شرعا خصوصا
مع نقل الاجماع واذا كان فيه منفعة ولا يكون فيه ضرر فيكون مباحا قطعا بقي الكلام في
تخالف تلك الاخبار الكثيرة الدالة على وجوب التحرز عن الشبهات وهذه الاحاديث الدالة
على وجوب التحرز عن الشبهات وهذه الاحاديث الدالة على عدم وجوب التحرز عن الشبهات
وهذه الاحاديث الدالة على عدم وجوب التحرز عنها ما لم يعلم الحرمة بعينها وتعارضها فنقول
والله يعلم حقيقة الامر ومن وفقه من اصحاب العصمة صلوات الله عليهم انه يمكن الجمع بينهما بوجهين
احدهما ان يحمل الاخبار والادلة على القول والفتوى فلا يجوز لنا الحكم والافتاء فيما اشتبه
علينا حكمه كما يظهر من بعض الاخبار ايضا والاخيرة على العمل فيجوز لنا كل فعل ما لم نعلم انه حرام بعينه

كما هو طريقة بعض المحققين وثانيهما ان يحمل الاخبار الاولى على استحباب التحرز والمراد بالنجات من المحرمات هو الخلاص عن المكروهات او الاشياء القبيحة في نفس الامر وان لم يكن حراما علينا باعتبار عدم العلم به والاخبار الاخر على جوازه وعدم حرمته وربما يشعر به قوله صلى الله عليه وآله والوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات فلا تعارض والله يعلم وبما قررنا ظهر لك انحلال ما اشتهر بين الفقهاء وتكثر في السنة الفضلاء من ان الاصل براءة الذمة ويستدلون به في كثير من المواضع وانه ثشكل القول به في بعض الموارد كما في غسل الجمعة مثلا فانهم يستدلون على جواز تركه بهذا الاصل بناء على انه لم يثبت وجوبه ففيه اشكال لانه معلوم انه لا ضرر في فعله واما تركه فيحتمل الضرر فالظ عند العقل هو وجوب فعله ويدل عليه ايضا الروايات اولا وايضا ما وقع في بعض الاخبار من الامر بالاحتياط حتى يعلم الحكم والجواب الجواب عنه انه لما كان هذا الاصل مشهورا بل ربما يكون اجماعيا فاحتمال الضرر في تركه منتف لم يثبت الوجوب شرعا والروايات معارضة بمثلها ويمكن الجمع بما ذكرنا من الوجهين لكن عليك والاحتياط مهما امكنك فانه سواء الصراط والله الموفق اذا عرفت هذا علمت ان الحق في المسئلة على الوجه الاول ايضا انه اذا لم يكن ذلك الشيء عبثا فالحكم هو الاباحة وذلك لانه لما كان كل من طرفي العقل غير معلوم واحتمال العقاب في كل منهما على السوية فكلا الطرفين شان المكلف يفعله ولا ضرر فيه لكن لو فرض ان احد الطرفين معلوم بالعقل انه لا ضرر فيه فالظ حرمة الطرف الاخر الا ان هذا احتمال يندر وقوعه بخلاف ذلك في الوجه الاول وهو ظ وعلم ان هذا بالتحقيق هو القول بالوقف فانا لا نقول ان الحكم في الواقع هو الاباحة اي لا مفسدة في ذلك الشيء في نفس الامر بل نقول انه لا نعلم حال هذا الشيء في نفس الامر لكن لما كان كل من الطرفين على السوية في علمنا فلا جرم لا حرج علينا في شيء منها فالمراد بالاباحة هو تساوي الفعل والترك عندنا فعلى هذا مذهب التوقف معقول ان قالوا في العمل كما قلنا والا فالله اعلم والعصل ان المراد بالاباحة اما خلو طرفي الفعل في الواقع عن المفسدة او تساوي طرفيه عنده وانه لا يترتب العقاب على شيء من طرفيه فعلنا فان كان الاول فالحق التوقف وان كان الثاني فالاباحة فح المبيح ان اراد الاباحة بالمعنى الاول فرد عليه ما لا يخفى وان اراد الاباحة بالمعنى الثاني فهو حق لكن الاستدلال المنقول منه غير صحيح واما الحاظر فكلامه

ايضا



ايضا يحتمل الحمل على الحرمة الواقعية ان الفعل في الواقع يشتمل على مفسدة وعلى الحرمة عندنا اي يجب علينا اجتنابه سواء كان فيه في الواقع جهة حسن او قبح وعلى الوجهين فيه ما لا يخفى الا على الفرض النادر المذكور فانه يقوي الحرمة كما ذكرنا واما الواقف لان قال كما قلنا انه مباح لنا اي طرفيه فعله وتركه لا حرج علينا ولا اثم فيه لكن التوقف في الحكم الواقعي فذاك وان قال بالتوقف في فعلنا ايضا بمعنى انه لا نعلم انه مباح لنا ام لا بل يحتمل ان لا نعذب بفعله او تركه وان لا نعذب وح وان كنا نشاء الفعل نفعله وان كنا نشاء الترك نتركه لكن احتمال العذاب باق في الحالين فهو مذهب بعيد بل اذا كان الفعل مساويا طرفاه عندنا ولا علم لنا بحال شيء منهما في الواقع اصلا فوقوع العذاب على فعله او تركه قبيح لا يصدر منه تعالى عن ذلك وان قال بالتوقف في الحكم الواقعي لكن بالحرمة علينا كما ذكره الشيخ الطايفة ره في العدة حيث قال والذي يدل على ذلك اي على التوقف انه قد ثبت العقول ان الاقدام على ما لا ما من المكلف كونه قبيحا مثل اقدامه على ما يعلم قبحه الا ترى ان من اقدم على الاخبار بما لا يعلم صحة مخبره جرى في القبح مجرى من اخبر مع علمه بان مخبره على خلاف ما اخبره على حد واذا واحد ذلك وفقد الادلة على حسن هذه الاشياء قطعا ينبغي ان يجوز كونها قبيحة واذا جوزنا ذلك فيها قبح الاقدام عليها انتهى وهو كما ترى يدل على ان مذهبه التوقف في حال الشيء في الواقع لكن يحرم علينا الفعل لاحتمال الضرر وكما صرح به السيد الاجل المرتضى في الذريعة حيث قال لا خلاف بين هذه الفرق اي القائلين بالتوقف ومن قطع على الحظر في وجوب الكف عن الاقدام الا انهم اختلفوا في التعليل فمن قال بالحظر كف لانه يعتقد انه مقدم على قبيح مقطوع به ومن يقول بالوقف انما كف لانه لا يأمن من كونه مقدما على محظور قبيح انتهى فقد ظهر مما تلونا عليك انه انما يصح فيما لو كان الترك معلوما بالعقل انه لا ضرر فيه وهو نادر واما اذا لم يكن شيء من الطرفين معلوما فلا يستقيم لانه كما يحتمل تحقق المفسدة في الفعل كذلك يحتمل الترك فلا يمكن القول بحرمة شيء منها فتدبر فان قلت يمكن ايضا عليهم ما ذكرنا من حديث الاخبار الدالة على الاباحة قلت لا ينهض ذلك على الشيخ لانه صرح في العدة بان نظره هيهنا في حكم العقل وانه ما دام قطع النظر عن السمع حيث قال واستدلوا على الاباحة بقوله تعالى قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق وبقوله واحل لكم الطيبات وما شاكل ذلك من الايات وهذه الطريقة مبنية على السمع ونحن لا نمنع من ان يدل دليل السمع على ان الاشياء على

الاباحة بعد ان كانت على الوقف بل عندنا الامر على ذلك الله مهب انتهى واما لو لم ينقل احد منهم بما
قاله فنهض ذلك عليه فتدبر هذا كله اذا كان المراد بالوقف هو عدم العلم بالحكم اما لو كان المراد انه
ليس في الواقع حكم كما ذكره بعضهم ففاسد سوآء كان المراد نفي الحكم العقلي النفس الامري او نفي الحكم عند
الشارع وفي علمه فتامل وعلى ما علمت فنقول لا يبعد الاستدلال على ثبوت الاباحة الواقعية ايضا بنظر
ما اشرنا اليه من لو كان هذا واجبا او حراما لوجب عليه تعالى الاعلام ولما لم يقع ذلك منه تعالى ولا
يجوز الاكتفاء بحكم العقل ايضا لانه لا يحكم الشئ منهما فيكون مباحا ثابتة وفيه ان الواجب عليه تعالى
هو الاعلام لو كان واجبا علينا وتركه يستحق العقاب او حراما وفعله يستوجب العذاب اما لو كان
واجبا او حراما في الواقع اي يكون حسنا او قبيحا في نفس الامر لكن كان مباحا لنا فلا يجب اعلامه تعالى
لنا فلا يدل ذلك على ثبوت الاباحة الواقعية كما هو المطلوب بل يدل على ثبوت الاباحة الواقعية كما هو المطلوب
بل يدل على ثبوت الاباحة لنا كما اخترناه واما القول بانه لا يدل على الاباحة اصلا كما ذكره الشيخ ره
لانه لا يجوز ان يتعلق مفسدة باعلامنا جهة الفعل على التفصيل ويكون المصلحة لنا في الوقف في ذلك و
الشك فلا يلزم الاعلام حينئذ فهو كما ترى لانه لا يعقل ان يكون الشئ حراما علينا كما نعتقده ولا
نعلم ذلك اذ عندنا كل من الطرفين سوآء في احتمال الضرر فكيف يحكم بحرمة الفعل نعم يصح ما ذكره بناء
على الفرض المذكور وقد ذكرنا مرارا انه نادر لا يتحقق حكم العقل في كل شئ بانه لا ضرر في تركه اذ لا
يوجب الاعلام لاستحالة تكليف الغافل بخلاف فعله فانه يصرف في ملك الغير فيحتمل الضرر فيه واحتمال
الضرر كاف لانا نقول ان منع النفس عن الفعل ايضا يصرف في ملك الغير يحتمل الضرر فيه فلا يجوز المنع
ايضا وجب انه اذا اراد الفعل لم يمنعه عنه واذا لم يرد لم يكلفه به وهو معنى الاباحة الشرعية انه لا يبعد
ان يق انه ليس احتمال الضرر في التصرف اظهر كثير عند العقل من احتمال الضرر في عدم التصرف فتامل
هكذا ينبغي تحقيق هذا المقام والكلام على توفيق الملك العلام وقد استدل على الاباحة بانه
لو اضطر احد من النفس على ما هو المحتاج اليه للحيوة لعد سفيها وبذمه العقلاء وما ذلك الا لحكم العقل بالاباحة
الزيادة وهي تشتمل على المنفعة فتركها سفه وهذا الدليل اقوى مما ذكره القوم ههنا لكن فيه ان الحكم
بالسفاهة لعله بعد ورود الشرع وبناء على ظاهر الحال من غير معرفة وملاحظة للتحقيق ونظر الى احتمال
الحرمة واما قبل الشرع وبعد ملاحظة ما ذكر والتامل في هذه المسئلة فلا نم الحكم بذلك فتامل و

قوله

قوله استدل على الاباحة ايضا بان في هذا الشئ منفعة بلا مفسدة والاذن في التصرف معلوم عقلا بناء
على انه لا ضرر للمالك فيكون مباحا له وفيه منع عدم تحقق المفسدة لجواز ان يكون فيه مفسدة لا
نعلمها واجيب بان احتمال المفسدة اذا لم يكن مستندا الى امارة لا يوجب الترك ولذلك لو قام
العاقل تحت بناء محكم الاساس لاحتمال السقوط لعد سفيها اما لم يكن امارة السقوط وفيه ان فيما
ذكر من المثال احتمال بعيد لا يعتد به ولا فيما نحن فيه فاحتمال المفسدة وعدمها على السوآء لانا كثيرا
ما نرى اشياء لا يحكم العقل فيها بمفسدة اصلا مع انه يعلم من الشرع تحقق مفسدة فيها فاذا لم يرد
الشرع يكون احتمال المفسدة وعدمها في الشئ المفروض في المسئلة على السوآء وليس احتمالها بعيدا
جدا حتى لا يكون يعتد به فتامل وقد استدلوا على الاباحة باخرى تركنا لظهور ضعفها وعدم فائدة في
ذكرها قوله اي عند الاشاعرة اه فيه نظر لان الكلام بعد التنزل عن انه لا حكم الا من الشرع وسلم الحكم
العقلي في الجملة فلا يصح التمسك ح بانه لا حكم الا من الشرع وكانه حمل الش ذلك تفسير الشريك عنه
بان يكون ضمير وهو راجعا اليه باعتبار التنزل ويؤيده انه قدس سره بعد ذلك هذا الكلام والمنافى
معهم بعد التنزل على ما في الكتاب انما هو في القسم الاول لا في الثاني ولا في الاضطرارية فافهم والاظهر
ان يق ان مراد الش انه لا حكم لافعال العقلاء فيما لا يقتضي العقل فيه بحسن ولا قبول كما هو صريح كلام
المتن ولا حديث وقال الش العلامة مذهب الاشاعرة انه لا حكم لافعال العقلاء مطلقا قبل الشرع
لان هذه الاحكام لا يثبت الا بالشرع لبطلان القاعدة ولا شرع قبل الشرع فلا حكم هذا ان قلنا
ان الاصحاب لم يتكلموا في المسئلتين بعد تسليم القاعدة والا لا يمكن لهم ان لا حكم قبل الشرع بما ذكرنا
بل لقوله وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ونحوه انتهى وما ذكره الى قوله بل لقوله صحيح موافق لما
ذكرنا واما ما بعده فيرد عليه ان الاية الشريفة انما يدل على نفي الحكم بالتحريم ولا يدل على نفي الاباحة
اصلا مع ان الاول ايضا محل تامل لكن هذا ليس ايرادا على العلامة اذ هذا الاستدلال ذكره الاشاعرة
في هذه المسئلة بعد التنزل عن المسئلة السابقة وعرضه نقل مذهبهم واستدلالهم لكن غرضنا ابطال الاستدلال
واقعا على تحقيق الحال قوله الا ان الاضطرارية جائزة قطعا قد نقل السيد المرتضى رضي الله عنه
في الذريعة الخلاف فيها ايضا وان بعضهم حكم بالتسوية بينها وبين غيرها في الحظر وهو غريب
قوله وعلى هذا يظهر جواب آخر الظان بناء ما ذكره الش ايضا على ان هذا اضطراري فيحكم العقل

بالاباحة احدهما قطعا فليس هناك الا جواب واحد الا ان يقال ان مراده ان المقسم هو ما لا حكم للعقل فيه بحسن او قبح ولا يلزم عدم الحكم في الضدين المذكورين لانه يحكم بالاباحة احدهما قطعا لانه اضطراري والجواب النزر وكر المحشي ان المقسم هو الافعال الغير الاضطرارية والضدان المفروضان ليسا كذلك وليس بمحظوره حكم العقل اصلا فظهر الفرق بين الجوابين وان كان بناؤهما على الاضطرارية فتامل قوله الا ان يقال المراد بالاختياري آه منعه ان لا يحمل هذا على سبيل الاحتمال اذ للمعترض ان يقولوا ليس المراد بالاختياري ما ذكر فلا يرد علينا البحث المبني على حمل الاختياري عليه بل يحمل على انه ليس الاختياري معنى الا ذلك فتدبر قوله لكن لا يخفى ان الكون المطلق آه لا يتفق فيه هذا يكون جميع الاشياء اضطراريا اذ الامر الشامل لها ضروري فكل منها باعتبار حصول هذا الامر في ضمنه ضروري لانا نقول المراد ان كل شي يكون اضطراريا ولم يكن له فرد يقتضي العقل فيه بحسن يكون مباحا عند الشرع فلا يلزم مفسده اذ كل شي يكون له فرد حسن يزيل الاضطرارية ويقع فيه الخلاف ان كان له فرد لا يقتضي العقل فيه وكل ما لا يكون له فرد كذلك فهو مباح ولا ضير فيه نعم لو حصل جنس شامل لجميع ما لا يقتضي العقل فيه ويكون ذلك الجنس اضطراريا بالتوجه ان يتق على انه ظاهر ان جميع ذلك داخل في الاضطراري بالمعنى المذكور فلم يبق شي يحكم بمحظورا او انه يكون ذلك مقدورا قوله الشارح ولهم اي للمعتزلة فيها ثلثه مذاهب قد عرفت ان التوقف منسوب الى الشيخ الاشعري فلا ملائم نسبته ههنا الى المعتزلة وابطاله واعلم ان التوقف فسره بعضهم كالامام الرازي بعدم الحكم وحمله طايفه على عدم العلم بالحكم والشارح في هو الاظهر بل على الاول ليس وقفا بل هو قطع بعدم الحكم قطعا كما قيل وكان المصنف حمل التوقف في كلام الاشعري على المعنى الاول وان كان خلاف الظاهر لانه المناسب لمذاق الاشعري وحمله في كلام غيره من المعتزلة على عدم العلم بالحكم فلهذا نسبه الى المعتزلة وابطله ولعل نظر الامام ايضا الى ذلك هذا ثم ان عدم الحكم المذكور ذكره الامام يحتمل وجهين احدهما انه لا حكم للعقل بالاباحة ولا التحريم اصلا وما ذكرنا ان المصنف حمل التوقف في كلام الاشعري على الاول مبني على هذا الوجه ويرد ان هذا مما يقوله جميع الاشاعرة بل هو النزاع المشهور بينهم وبين المعتزلة في جميع الاشياء فنسبته ههنا الى ابي الحسن وابطاله يدل على ان ليس المراد هو هذا وثانيهما انه ليس في الواقع عند الشارع وفي علمه حكم فيه اصلا ولعل من اعترض عليه بان الحكم قديم عند الاشعري فكيف يصح نفيه حمله على هذا الوجه واما توجيه التوقف بمعنى عدم العلم فان كان المراد بعدم الحكم هو الوجه

الثا

الث في فط لا انه يقول ان يكن في الواقع وفي علمه تعالى حكم لكنا لا نعلم وكلام الشارح في توجيه كلام الموقف يلائم هذا فيظهر الفرق بين المذهبين وان كان المراد هو الوجه الاول بعينه انه لا يحكم العقل بحكم اصلا فيكون التوقف بالمعنى الاخر بمعنى انه يحكم العقل فيه البته ويكون احد الحكمين اعني الحكم بالاباحة والتحريم صحيحا البته موافقا للعقل الصحيح لكنا لا نعلم بطلان الدلايل التي ذكروها على التحريم والاباحة وعدم الظفر بدليل اخر لكن لا يخفى ضعف القول بالتوقف والاظهر ان يحمل القول بانا لا نعلم انه هل يحكم العقل بشي اولا وعلى تقدير حكمه بل يحكم بالاباحة او التحريم لبطلان الادلة المذكورة وعدم العلم بدليل اخر فالفرق بين المذهبين ان الاشعري يحكم بعدم الحكم وهو يتوقف فيه وههنا احتمال اخر وهو ان يكون مراد الاشعري بالتوقف عدم العلم بالحكم الشرعي اي لا نعلم قبل ورود الشرع ان الحكم الشرعي الثابت في علم الشارع ماذا ووجهه ظ وبعد ما كتبت ذلك رايت انه ذكر بعض محققي الاشاعرة ان الفرق بين المعتزلة وبين اصحابنا القائلين بالتوقف ههنا من ثلثة اوجه احدها هذه الاقوال بما لا يقتضي العقل فيه بحسن ولا قبح واما ما يقتضي فينقسم الى الاحكام الخمسة ولهذا نسبهم اصحابنا الى التناقض في قولهم برجح الاباحة والحظر لان ذلك عندهم مستند الى دليل العقل وفرض المسئلة فيما لم يظهر للعقل حسنه ولا قبحه واما اصحابنا فاقوالهم في جميع الافعال هذا على طريقة الامدي ومن تابعه انتهى وبفهم ان فرض المسئلة على النحو الاول ذكرنا وهو ان يكون النزاع في الشي قبل ورود الشرع ولهذا قال واما اصحابنا فاقوالهم في جميع الافعال لكنه لا يوافق ما يصرح اخرا وبقوله فكان مراده ان اقوالهم في جميع الافعال التي لا يحكم الشارع فيها هذا وسيعلم من كلام هذا الفاضل ان بعض الاشاعرة ايضا ذهبوا الى القول بالاباحة والتحريم في هذه المسئلة وح نقول انه لا ريب انهم لا يقولون بالحكم العقلي ههنا بل بالحكم الشرعي وهو نفسه ايضا يصرح به في التناقض الذي اورده على المعتزلة برد لطرح عليهم ايضا فتامل واشار بقوله هذا على طريق الامدي الى انه لا يتوقف ما اورده الفخر الرازي على ما نقل عنه حيث جعل اقوال المعتزلة ايضا عاما في جميع الافعال وهو سهو قطعا والثاني ان معتمدهم دليل العقل ومعتمد اصحابنا الدليل الشرعي اما على التحريم كقوله تعالى يسئلونك ماذا احل لهم ومفهومه ان المتقدم قبل الحل هو التحريم فدل على ان حكم الاشياء كلها على الحظر واما على الاباحة كقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا اعطر كل شي

خلقه ثم هدى وذلك يدل على الاذن في الجميع واما الوقف فللتعارض الادله بهذه المدارك اثر عند الله
على الحال قبل ورود الشرع فلو لم يرد هذه النصوص لقال الاصحاب لا علم لنا بتحريم ولا اباحه ولقالت
المعتزله المدرك عند العقل فلا يضر عدم ورود الشرع انتهى وهذا ما وعدناك انه يظهر انه منشأ ان الشرع
في الاشياء التي لم يرد فيها حكم من الشرع وهو كما ترى يدل عليه الا ان يتى مراده انه يعلم بالشرع حكم
الاشياء قبل الشرع اي يعلم الان من جهة الشرع انه كان حكم الاشياء ما وهل ورود الشرع واما الان
فقد وقع حكم الشرع في جميع الاشياء قوله الثالث ان الواقفين ارادوا او وقف حيرة واما اصحابنا فارادوا
به انتفاء الحكم انتهى وهذا مما ذكرنا سابقا وقد عرفت انه يرد عليه ما قيل ان الحكم عند الاشعري قديم فكيف
يصح منه نفيه قبل ورود الشرع الا ان يكون المراد نفي تعلقه به والحاصل ان مراد الاشعري انه لم يتعلق
حكم الشارع بتلك الاشياء التي لم يحكم فيها بخصوصها واخرون منهم يقولون بل تعلق بها وهو اما الحرمه
او الاباحه على الرأيين فتامل قوله او مباحه عند العقل في شرح الشرح هذا عند الاشاعره وكانه بناء على
انه اذا حكم العقل بانها محرمة او مباحه يلزم ان يكون عند الشارع وفي علمه ايضا كذلك لوجوب توافق
العقل والشرع واما المحشي فقد اجرى الكلام على ظاهره من انها هل يحكم العقل بجواز ارتكابها ام لا ولم
يتعرض لما هو لازم من الحال عند الشارع ولعله لزيادة الاشارة الى هذه النكته ذكر قوله عند العقل
مع ان الاولى الاكتفاء بما قبله فافهم قوله اللهم الا ان يتى المراد الحكم الضروري فيه انه على هذا يلزم ان يكون
في كل شيء لا يحكم العقل ضرورة فيه بحسن ولا قبح محرما عند الحاظر مباحا عند المبيح وان دل دليل على
خلافه وهو مما لا يقوله احد فلا يمكن التخصيص بالحكم الضروري وكان التعسف الذي ذكره اشارة الى
هذا فتامل قوله والمراد ان العقل لا يدرك اه فيه بحث اذ المحرم يقول ان العقل يحكم بالحرمة ويعلم
خصوصيته علتها وهي انه ملك الغير وهو ظاهر واما الاباحه فهي لا يقتضي علو خصوصيه بل يكفي فيه
عدم علة الحرمه ويحصل العلم بالعلم بثبوت الحكم اي الاباحه فلا يصح ما ذكره من ان المراد ان العقل لا
يدرك خصوصيه العلم وان علم بالدليل ثبوت احد الحكمين او يدرك خصوصيه العلة ايضا بناء على مذهبهم
كما ذكرنا فتدبر واعلم انه يمكن دفع السؤال بتكلف وهو ان يتى ان المفروض ان لا حكم للعقل فيه
بحسن ولا قبح مع قطع النظر عن عدم ورود الشرع فيه ولا ينافي ذلك ان يحكم العقل بعد ملاحظه
ان الشرع لم يرد فيه بالتحريم بناء على انه ملك الغير ولم يرد منه رخصه فيقبح القول من جانب الحاظر
واما المبيح فلا يمشي هذا التوجيه من جانبه ظاهرا الا انه لم يثبت في دليله بعد ورود الشرع لكن الظ

ان دليل

ان دليله لا يعقل بدون التمسك به كما سيجيء فيمكن اجراؤه ذلك من جانبه ايضا فتامل والظاهر ان الخلاف
فيما لا يقضي العقل فيه بحسن ولا قبح اي لا يعلم حكم الشيء في الواقع هل فيه مفسدة او لا بل هو مباح لنا
او حرام علينا لا فيما يعلم انه في نفس الامر البته كالصدق مثلا او قبيح كالكذب ولا منافاة بين
عدم حكم العقل بالحسن والقبح الواقعي وبين حكمه بان ما لا يعلم حكمه في نفس الامر حرام علينا ام مباح و
هو ظاهر فلا تناقض ولا يحتاج الى شيء من التكلفات المذكوره فتدبر قوله وهو موافقه المصلحه اي الغرض
قوله الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه اي استحقاق المدح والذم ويمكن ان يتى ان اشتمل العقل اه حمل
المفسده والمصلحه ههنا على المصلحه والمفسده العقليه لا موافقه الغرض ومخالفته كما توهم المتوهم ولا
استحقاق المدح والذم كما ذكره اولا ولا شك ان هذا يستلزم المدح والذم فذكر الملزوم و
اراد اللازم بل نقول ان الحسن والقبح هو نفس المصلحه والمفسده العقليه والمدح والذم لاجل انهما
لهما ودليل على تحققهما لا انهما نفس الحسن والقبح العقليين فلا حاجة على هذا الى ذكره ويمكن حمل الكلام
المحشي عليه فتامل قوله وفيه ضاصدين لا ثالث له اه يمكن ان يتى لا نم تحقق ضدين لا حكم
العقل بالحسن والقبح في شيء منهما وعليه الاثبات قوله اقول لا حاجة الى اعتبار التضاد اه هذا الكلام
اورده الشارح العلامه وقد اجيب عنه بان ذكر الضدين على سبيل التمثيل وليس المراد ان خصوصيه الضديه
له دخل وهو تكلف ركيك قوله فان قلت المراد انه لا ثالث لهما لا من جنسهما وهو يقتضي العقل
فيه بحسن ولا قبح فيه كذا في بعض النسخ وهو الصواب واما غيره ما لا يكون من جنسهما بما يقتضي
العقل فيه بحسن ولا يكون قبيح فيه لان الاحتمال الاخر وهو ما يقتضي العقل فيه بقبح ولا يكون
فيه حسن لا حاجة الى نفيه لانه لو تحقق ثالث كذلك ايضا يلزم المحذور وانما لا يلزم المحذور اذا تحقق
ثالث يكون حسنا كما لا يخفى وفي بعض النسخ وما هو لا يقتضي العقل فيه بحسن ولا قبح فيه وهو سهو
نعم لو لم يكن لفظ فيه اخرا كما وقع في بعضها لكان له وجه بان يكون قوله وهو تفسير المنفي اي ما يكون
من جنسهما لا النفي هذا والاولى كما لا يخفى قوله او التكليف الشرعي بعد ورود الشرع فيه نظر لان
القائلين بالحرمه يقولون ان حال الشيء قبل ورود الشرع هو الحرمه لانه تصرف في ملك الغير واما بعد
ورود الشرع فيحتمل الحرمه والوجوب وغيرهما ولم يقل احد بان بعد ورود الشرع ايضا يجب
ان يكون محرما البته كيف وعلة الحرمه على ما ذكره لا يتحقق هناك فلا يصح حمل التكليف على التكليف

الشرعي ولا يجب ان يكون موافقا للعقل فتأمل **قوله** وهو ان تناول العبد اه لا يخفى ان هذا المثل لا يفيد ههنا
الظن ايضا اذ قد يكون في كثير من الاشياء جهة قبح لا نعلمها والحاصل ان العقل يحكم بان تناول العبد
للمستلذات مباح اذا لم تشتمل تلك الاشياء على مفسدة وليس لنا العلم بعدم اشتمالها عليها بل
احتمال المفسدة وعدمها فيها على السواء عند العقل كما ترى في كثير من الاشياء التي هي من نعم الله تعالى
انه تعالى حرمها فكيف يحكم العقل باباحة تناول نعمه تعالى **قوله** الشارح فذلك ممن يلحقه ضرر التصرف في
ملكه ولذلك لا يقبح النظر اه قال الشيخ في العدة لقائل ان يقول ان حسن الاستظلال في هذه المواضع لا
لانتفاء الضرر بل لان هذه الاشياء لا يصح تملكها لان في الحائط ليس يملك اذا كان في طريق
ومتى كان الشيء في ملك صاحبه قبح الدخول اليه وكذلك القول في المصابيح اما احد ما اشتر من جهته فلا
ثم انه يحسن وكيف ثم وله ان يمنعه من ذلك وان يحميه لنفسه ولو كان مباحا لم يجز له منعه على
انه لو كانت العلة هي دخول الضرر على المالك لكان ينبغي ان لا يسوغ له اخذ لانا نعلم انه يدخل عليه
فيه ضرر وان كان يسيرا ولكان ينبغي ان لا يجوز التصرف اذا اذن المالك ايضا لان الضرر ثابت
ح ايضا انتهى محصول ما ذكره وهذا وان كان بحسب الظاهر بحثا على السيد لكنه ان يتأتى ان مراده
تحقيق المدعى واثباته وانه لا مدخل للضرر اصلا بل مع عدم الضرر ايضا قد يحرم التصرف لعدم الاذن
ومع الضرر قد لا يحرم لوجود الاذن فعلم ان المدار فيه هو الاذن لا الضرر والحق ان مع عدم الضرر
وعدم الاذن يحكم العقل البتة بحرمة التصرف واما مع عدمها فلا يحكم بشيء من الطرفين لا بالحرمة
ولا بعدمها بل يحتمل عند تحقق ضرر ومفسدة فيه ح ويحتمل عدم تحققه كيف وان العقل لا يستقل
بمعرفة ان اي شيء يملك واي شيء لا يملك فكيف يحكم بانه لا يجوز التصرف فيه لانه ملك للغير فح
لا يمكن اجراء الدليل على ما ذكره المستدل من ان التصرف حرام البتة نعم ان يقرر على ما اشرنا اليه من انه
اذا كان فيه احتمال الضرر فيحرم ويجب تركه بحكم العقل وح يرد عليه ما ذكرنا ان منع النقض ايضا
تصرف في ملك الغير وايضا يحتمل عند العقل تحقق مفسدة في عدم التصرف ايضا خصوصا مع ملاحظة
ان ملكه تعالى ليس من قبيل تملكات العبد والنظر الى ما ذكره الاستاد من التمثيل نعم يتأتى ما ذكرنا في
الحاشية السابقة ان هذا يدل على عدم عقاب وعذاب من المالك من جهة انه تصرف في ملكه لكن
يجوز ان يكون فيه مفسدة لا نعلمها كيف والحال في كثير من الاشياء كشف الشرع وهو ينفع

[margin:] فقد ذكر الشيخ في هذا الاستدلال احدهما شار م جهة فلك انك قد تعرض له الجواب ايضا منه

بما عرفت مرارا ان هذا الاحتمال متحقق في الترك ايضا فكما يجوز المفسدة في الفعل كذلك يجوز في الترك
فلا ترجيح لاحدهما على الآخر نعم لو لم يكن احتمال الضرر في الترك كان دليل التحريم قويا وقد ذكر
مرارا فتذكر **قوله** اقول اذا ثبت ان محل النزاع فيه ان مراد العلامة انه لا نزاع في صورة الضرر
الناجز لان العقل يحكم فيه بالقبح والنزاع انما هو فيما لم يحكم بالحسن والقبح في ذكره المحشي من انه لو كان
الصبر على الضرر الناجز حراما قبيحا عند العقل كان التصرف واجبا فلم يكن حراما فيتم المعارضة فلا ...
له اصلا الا ان يتوهم ان الضرر الناجز متحقق في جميع الصور لانه لم يحصل للنفس ميل اليه لم يفعله واذا تحقق
ميله كان مخالفة النفس وترك ذلك الفعل ضررا باجراء النفس والمفروض انه ليس النزاع في صورة
الضرر الناجز فلم يتحقق الصلح ان لم يكن محل النزاع لكن حمل عبارة المحشي على هذا بعيد جدا كما لا يخفى واجب
عن ايراد العلامة بان المراد جواز الضرر الناجز فلا يخرج عن محل النزاع فان العقل وان لم يقض بحسن
ولا قبح لكنه لم يحرم بعدم احتمال الضرر الناجز وفيه بحث اولا فلان له ان يمنع ايضا ان في صورة احتمال
الضرر الناجز لا يحكم العقل بالقبح واما ثانيا فلان الظاهر من كلامهم ان المراد بالضرر الناجز ههنا الحرمان عن
الذات ومنع النفس عنها وذلك مجزوم به قطعا وصرفه عن الظاهر وحمله على احتمال ضرر دنيوي غير ذلك
بعيد جدا على ان الظاهر من كلامهم ان ذلك الضرر ثابت في جميع صور محل النزاع ولو حمل على ذلك الاحتمال
لم يكن كذلك اذ يمكن ان يكون بعض الاشياء بحيث لا يحتمل الضرر الدنيوي اصلا فتأمل وقد اجيب ايضا من
ايراد العلامة بان الظاهر ان اكل الفواكه من صور النزاع ايضا فاندفع المنع وكان ذلك بناء على ان بعض
القوم ذكر اكل الفواكه مثالا لمحل النزاع ولا يخفى وهنه **قوله** الشارح ان لا حرج في الفعل والترك ثم و
ليس لنا نزاع فيه بل هو عين مذهبنا **قوله** بحسن او قبح في حكم الشارع لانه المتنازع فيه لا انه لا يحكم بالحسن
والقبح فيه بمعنى موافقة الغرض ومخالفته او غير ذلك وقد فرضه كذلك اي فيما لا يحكم العقل فيه بالحسن
او القبح فيلزم ان لا يحكم بالاباحة والا يلزم التناقض **قوله** الشارح وسلماه في المحرم وذلك باسقاط
الشق الاول من الترديد وتبديل المحرم في الثالث بالتحريم **قوله** الشارح فالوا خلق العبد اه فيه ان هذا الدليل
لو تم لدل على اباحة اكثر الاشياء مما لا يقتضي العقل فيه بالقبح في جميع الاوقات حتى بعد ورود الشرع
ايضا ولو تمسك بانه خلق العبد وما لم ينتفع به ولم يحرمه ايضا فيكون مباحا البتة لئلا يلزم عبثا فيندفع ذلك
وكذا يندفع ما اورده الشارح من انه ربما خلقها ليشتهيها لانه لو كان كذلك لوجب تحريمه حتى يحصل له الثواب

[margin: illegible]

بالضرعنه لكن لمجاهر ان تقول انه يكفي حكم العقل فيما حكم العقل بالتحريم بناء على ما ذكرنا من الدليل فحصل الثواب
بالضرعنه الا ان الكلام ح في تمام دليل التحريم وانه لا تم كما عرفت ويمكن تتميمه ايضا بان خلق العبد وا
نفع ويلمس اليه فلو كان حراما لوجب عليه تعالى الاعلام بناء على لطفه تعالى ولما لم يقع منه تعالى
الاعلام بالتحريم لوجب ان يكون مباحا لكن على هذا ما ذكر في الدليل مستدرك وبعد لعلم حاله مما
ذكرنا فتامل قوله الشارح والحل بانه ربما خلقهما الخ قد رام العلامة الحلي في النهاية تقرير هذا الدليل على وجه
يندفع عنه هذا الاعتراض فقال انه تعالى خلق الطعوم قائمة بالاجسام فلا بد له من غرض والا لزم العبث
وذلك الغرض يعود الى غيره لاستحالة النفع والضرر عليه تعالى وليس الغرض الاضرار لاجماعنا ولاستلزامه
المطلوب والضرر انما يتم بالادراك الثابت بالسؤال فيكون هو الانتفاع اذ لا واسطة اتفاقا فان
كان بادراكها فالمطلوب وان كان باجتنابها لكونها مفسدة فيستحق الثواب باجتنابها
او بان يستدل بها على الصانع تعالى استلزم اباحة ادراكها وثواب الاجتناب انما يكون مع
دعاء النفس الى ادراكها فيستلزم تقدم ادراكها وكذا الاستدلال بها موقوف على معرفتها الموقوفة
على ادراكها انتهى وفيه بحث اما اولا فلما عرفت من ان هذا لو تم لدل على اباحة اكثر المحرمات واما
ثانيا فلانا لا نم ان حصر الغرض في الاضرار والانتفاع لنا بل يجوز ان يكون غايته شيء لا تعلق له بالانسان
اصلا بل بالمكونات الاخر ولو سلم فلا نم حصر انتفاعنا في الثلثة التي ذكرها اذ يجوز ان يكون لها نفع اخر
لا نعلمه مثلا يحتمل ان لا يكن وجودنا بدون وجودها واما ثالثا فلانا لا نم ان ثواب الاجتناب
موقوف على ادراكها وقد يحصل دعاء النفس بمحض احتمال تحقق طعم فيه من غير ادراكه فيستحق الثواب
بالاجتناب وايضا ان يعلم تحقق طعم فيه باعلام الله تعالى وح يحصل دعاء النفس اليه ولو سلم فنقول
يكفي فيه ادراك شخص اخر له وح يمكن ان يكون الشيء حلالا لو لا اكله الناس وادركوا طعمها ثم صار
حراما ويكفي تعريفهم طعمه لدعاء النفس اليه او نقول يكفي تعريف الصبيان وغير المكلفين او نقول انه
تعالى علم عدم اطاعة بعض الناس في خلق ذلك وحرمه فيحصل بسبب تعريفهم له دعاء النفس من المؤمنين
اليه وح يستحقون الثواب بالاجتناب واما رابعا فلانه يجوز ان يكون الطعوم لازمة لذات
تلك الاشياء فيمتنع انفكاكها عنها كما هو مذهب كثير من اهل العدل على ما نقله الشيخ الطوسي ره في
نقول ان خلق الطعوم باعتبار انه خلق تلك الاجسام واما خلق الاجسام فيكفي لخلق سائر الاشياء

الى خلقها

الى خلقها ولا يصلح للسؤال واما خامسا فلانه انما يدل على اباحة السؤال بقدر ما توقف عليه معرفة
طعمه لا مطلقا كما هو المدعى الا ان تمسك بالاجماع المركب واما سادسا فلانه انما تم فيما تحقق
فيه طعم واما في بعض الاشياء الغير المأكولات كالذهب والفضة مثلا فلا يدل الدليل على اباحة
ستعمالها اذ يجوز ان يكون خلقها لمحض الاجتناب وتحصيل الثواب وظ ان دعاء النفس اليها
لا تتوقف على استعمالها وبما قررنا ظهر ايضا انه يمكن اختيار كون الخلق لاجل الاستدلال بها على
قوله الشارح لا نم ان الضدين الخ قد عرفت تحقيقه قوله الشارح ومن قبيل المسح وقد عرفت ما فيه قوله
او نقول الكل مباح الخ يمكن ان يكون ما ذكره الشارح من ان البعض مباح والبعض محظور على سبيل التمثيل
مع كونه الاحتمال الاظهر فتدبر قوله فان قلت اما منا اي بالدليلين اللذين ذكرهما المص لابطال
القول بالاباحة والتحريم قوله وهو المراد والحكم عندهم هو ذلك الكلام لا توجيهه وغير الخطاب
ان يكون اعتراضا على الشارح بان المراد ههنا المعنى المعدول اليه فلا وجه لايراد المعنى الاصلي وتركه
ويحتمل ان يكون تحقيقا للمرام هذا ويمكن ان يحمل توجيه الكلام على الكلام الموجه باطلاقه على المفعول
قوله فالايجاب نفس قوله افعل كانه حمل قوله افعل على المعنى المصدري اما لو حمل على المقول بالايجاب
هو نفس كلمة افعل فلا يلائم تفسير الخطاب بالكلام الموجه وليس الاول ظاهر من هذا ويمكن الجواب
بانه لا يطلق الحكم عند الاشاعرة على الكلام اللفظي كما سيصرح به المحشي فلا يمكن حمل قول الشارح ههنا
على المعنى الثاني نعم لو حمل على ان الايجاب نفس معنى قوله افعل كما سيذكره المحشي وحمل القول على المعنى
النفسي على قياس الكلام النفسي لكان ملائما لحمل الخطاب على الكلام الموجه اي الكلام النفسي لكن لا يخفى
ان الاحتمالين بعيد والاظهر هو الاول فلذلك قال لا يلائم الا انه يرد على هذا انه كما ان
الكلام اللفظي ليس بحكم عند الاشاعرة كذلك ان الظاهر ان القول بالمعنى المصدري ليس بحكم عندهم
هو الكلام النفسي فلا يصح حمل العبارة المذكورة ههنا على ما ذكره المحشي ههنا بل ينبغي حمله على ما ذكر
ان الايجاب نفس معنى قوله افعل حتى يكون ملائما لحمل الخطاب على الكلام النفسي الموجه فتامل قوله و
الاولى ان لا يرتكب النقل هذا هو الاولى لكن قيل ان النقل بهذا ثابت ونقله عن الامدي
وكثير من الاصوليين قوله واندفع اي بالوجه الثاني لا الاول ايضا قوله وذلك امر عقلي فيه ان العقل
لا يدرك اصلا ان السمع بهذا النحو المخصوص صحيح مستتبع للاثر وبذلك الطريق فانه مستتبع له

بل الحاكم بذلك هو الشرع فلا يمكن ان يق ان هذا امر عقلي لا حكم شرعي بل هو حكم شرعي قطعا فتامل قوله
على ما يتناول ما لا يعم آه ويمكن فعله كخواص النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا احد القسمين ولم يذكر شامل
القسم الآخر لظهوره قوله يمكن توجيه الكلام اي توجيه كلام السيد او توجيه التعريف المذكور ثم لا يخفى
ان منع الصعة ليس الا العموم وبحث التلبس بكل فرد ونعم قد يتحقق القرينة الدالة على ان ليس المراد
ذلك بل يكفي التلبس بالبعض فقوله يكفي لتعلق ببعض الافعال آه م لكن ليس في ذلك حقيقة بل مجاز وما
ذكره من المثال يحقق القرينة العقلية واما اذا لم يحقق القرينة فلا يجوز ارادة ذلك والحاصل انه يجوز
ارادة ذلك مجازا والظ من سوق الكلام ان هذا توجيه لا يلزم فيه ارتكاب المجاز فافهم وايض
نعلم ان هذا التوجيه انما هو لدفع الاعتراض الاحر لا لدفع الاعتراض الذي ذكره الش اصلا وليس التعلق
بالجميع غير ممكن ولذلك خص المحشي البيان بالثاني وقال وكذا ان يكن ملبس آه فتامل قوله لو جعل الوضع
آه يمكن ان يق ليس المراد بغير الوضع بان يكون بمحض اعتبار الشارع وجعله بل المراد بالوضع تخصيص
شيء لشيء كجعل شيء دليلا او سببا او شرطا لشيء ومراد الش ان موارد البعض كلها من وضع
الشارع وحصل بجعله بهذا المعنى سواء كان بمجرد جعله كما هو راي الاشاعرة ام لا كما هو راي المعتزلة
ولا شك ان جميع الاحكام ليس كذلك اذ احكام الشرع ليس فيها الا اقتضاء او تخيير لا تخصيص شيء لشيء
على ما ذكر فتامل قوله لتفصيل الانواع اي انواع الحكم من الوجوب والندب وغيرهما والحاصل
انه ذكر الاقتضاء او التخيير ليكون تقسيم الحكم الى الخمسة واضحا كما ذكره في حاشية الحاشية ولولا ذلك
الحاشية لاحتمل ان يكون المراد انه ذكر ذلك للتفصيل والتقرير ان الخطاب المذكور قد يكون بالاقتضاء
وقد يكون بالتخيير لا للاحتراز لان القسم الثالث شملهما والوجهان قريبان كما لا يخفى قوله ولو
حمل اضافة الخطاب آه هذا حق لكن عن اعتبار مثل ذلك في التعريفات لا يخلو عن شيء لمخالفة وجوب
مراعات الظهور فيها وهو ظ قوله بل تضمنا فيه انه ليس المراد ان سببية الزنا لوجوب الجلد
يدل دلالة تضمنية على الاقتضاء والطلب وهو ظ بل المراد انه يدل عليه دلالة التزامية ظاهرة
فالمراد بالتضمن هو المعنى اللغوي وهذا بخلاف دلالة القضية على الفعل او لا الفعل لانها وان كانت
يدل عليها التزاما لكنه لزوم بعيد جدا وبالجملة دلالة الاول ظاهرة غير خفية فاعتبروها بخلاف
الثاني فلم يعتبروها فلا يرد نقضا لان المراد هو الاقتضاء والتخيير بصريح اللفظ وفي العصص لم

محى

تحقق ذلك هذا لكن دعوى ذلك في بعض الآيات نحو قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا
فجزاؤه جهنم مشكل جدا لانه ولالة طه على التحريم بل ربما يدعى صراحتها فيه مع ان الظ من
كلامهم انه ليس داخلا في الحكم والحق القول بان مثل هذه الآية داخل في الحكم فتامل قوله دخل فيه
الآية آه وان اندفع النقض بآية والله خلقكم او لا دخل للتكليف فيها ان الله تعالى المكلفين وغير
المكلفين جميعا ثم لا يخفى انه لا اتجاه لهذا النقض اصلا لانه ليس ههنا خطاب متعلق بافعال المكلفين
صريحا الا ما يشمل الضمني ايضا على انه هذا نص الجواب الذي ذكره المحشي من الزام دخوله في الحكم باعتبار
اشتماله على الوعيد ظاهر جدا فتامل قوله وفيه ما مر يمكن ان يق انه وان لم يدل على النهي صريحا
لكنه قد يدل عليه دلالة التزامية ظاهرة وفي الآية المذكورة كذلك فلا يقدح في ادخالها في الحكم ولعله
لهذا قال الاصوب ممعطش قوله بل الاصوب آه الظ ان هذا الدفع للنقض بآية والله خلقكم وما تعملون
خاصة وحاصله ان المراد بتعلق بافعال المكلفين ان لا يتعلق الخطاب المذكور بغير المكلف والخطاب
ههنا قد تعلق بالمكلف وغيره من الاصنام فلا نقض وهو ظ واما النقض بآية والله خلقكم
فالظ انه لا يجري فيه هذا الجواب لان من اورد النقض بهذه الآية لم يورده باعتبار قوله خلقكم
حتى يق انه يتناول غيره وهو الاصنام وذلك لانه بهذا الاعتبار ليس متعلقا بفعل المكلف
بل بنفسه ووصفه كما لا يخفى بل هو باعتبار تعلقه بعملهم وظ انه لم يتعلق بعمل غيرهم وتعلقه بالاصنام
هو عين مدعى الناقض فلا يصلح جوابا للنقض نعم لو قيل انه ههنا لم يتعلق بما ههنا بافعال المكلفين
فقط بل تناول نفس المكلفين ايضا لكان له وجه هذا وكان المحشي حمل كلام الش على وجه
يندفع به النقض بالآية اما على الوجه الذي ذكره او على الوجه الذي ذكره السيد واورد هذا الكلام
لدفع النقض بآية والله خلقكم وما تعملون وليس مراده ان الش ايضا دفع النقض بالآية المذكورة باعتبار
تناوله للاصنام فافهم قال س في توجيه كلام الش ولذلك اي ولان تعلقه الفعل المكلف
ليس من حيث هو فعل المكلف عمم المكلف وغيره لشموله جميع اولاد آدم واعمالهم وان
جعل من باب التغليب شمل سائر الحيوانات وافعالها ايضا انتهى وحاصله بعد حمل النقض
على الوجه الذي قلنا انه مراد الش قدس ان الحكم يجب ان لا يتناول غير افعال المكلفين ايضا
فاندفع النقض وفيه ما فيه لان الخطاب في الآية مخصوص بقوم ابراهيم ع ولا يتناول غيرهم

وان ساوى الحكم غيرهم في الواقع والظاهر ان المخاطبين كانوا جميعا مكلفين فلا مساواة لافعال غير
مكلفين فالنقض باق بحاله فتدبر ويمكن توجيه كلام الشارح بان يكون المراد بالحيثية ان يكون لكونهم
مكلفين دخل في هذا الخطاب وما نحن فيه ليس كذلك لا يتعلق الخطاب بفعل المكلفين لكن ليس لكونهم
مكلفين دخل في ذلك بل هو بيان حال افعالهم ولا مدخل للتكليف اصلا ولذلك عم ذلك في
الواقع غير افعال المكلفين لان نسبة خلقه تعالى الى جميع الحيوانات وافعالهم على السواء فاندفع النقض
وليس المراد ان الاية الشريفة تشمل غير المكلفين صريحا ايضا كما ذكره بعض حتى يرد ما اوردنا فتامل
ويمكن ان يجاب عن النقض بهذه الاية بوجه آخر وهو انه ظاهر ان المراد بافعال المكلفين في التعريف
هو اعمالهم لا معمولاتهم الموجودة في الخارج والخطاب المذكور في الاية انما تعلق بالصنم اذ المراد بما تعملون
هو ذلك وهو من قبيل الثاني لا من الاول [illegible] بما تعملون ما العمل المبني المصدر [illegible] النقض لكنه
لا يجب حمل الاية على هذا بل يمكن ان يفسر ما تعملون بمعمولاتهم اما بان يكون المراد ما تعملونه او بان يكون من
اطلاق المصدر على اسم المفعول وترجيح البيضاوي بالخلو من الحذف والمجاز بخلافهما معارض بان
الغرض في الاية كما اعترف به هو انه تعالى خلق الصنم وعلى الاول لا يعلم ذلك صريحا بل
بحسب التمسك بما ذكره من انه اذا كان فعلهم وعملهم بخلق الله تعالى كان معمولهم المتوقف على عملهم
اولى بذلك وعلى الاخرين لا يجب ارتكاب هذا التكلف مع انه يمكن منع الاولوية لعدم
الا ان يقال ان الغرض مجرد انه مخلوقه تعالى اثر في الجملة في المعمول وهو يثبت بكونه تعالى خالقا
لعملهم وح يندفع المنع لكن ارتكاب التكليف بحاله هذا على ما هو راي الاشاعرة و[illegible] هو
الحق من ان افعالنا مستندة الينا فلو حمل على الوجه الاول يجب ارتكاب تكلف آخر ايضا وهو
ان المراد بخلق العمل احداث الخلق عليه وخلق ما يتوقف عليه ولو قيل انه على الاخرين ايضا يجب
ح ارتكاب تكلف وهو ان المراد بخلق المعمول اي الصنم خلق ما هو عمدة مادته يعني جوهره واجزائه
المادية واما شكله فهو بعمل العبد نقول لا شك ان هذا اظهر من الاول ولا يجوز العدول عن الاظهر
فتدبر نعم شيء وهو انه وان اندفع النقض بانه والله خلقكم بما ذكر من الاجوبة وكذا اندفع النقض
بانه والله وما تعبدون بما ذكر لكن نفي النقض بنحو قوله تعالى وعصى آدم ربه فغوى وقوله تعالى
فمن يعمل مثقال ذرة الاية لانها باعتبار اشتمالها على التعريض والوعد والوعيد متعلقة بافعال

المكلفين

المكلفين من حيث انهم مكلفون في الجملة ولا يقتضي ان لا يتعلق بغيرهم اصلا بل يمكن ان يقال ان الاية المذكورة ايضا هو
قوله تعالى والله خلقكم من هذا القبيل لانها يتضمن الانكار عليهم اي على قوم ابراهيم عليه السلام في عبادة ما
ينحتون ولولا انهم مكلفون لما صح ذلك والحاصل ان الغرض التعريض والانكار لا يستقيم بدون كونهم
مكلفين من حيث هم مكلفون لا النقض بهذه الاية كالنقض بالايات المذكورة باق لا يندفع الا بالتزام
دخولها في الحكم وهو بعيد سيما في الاية الاولى اعني قوله تعالى وعصى آدم اذ لا فرق بينها وبين
القصص الاخر اصلا فالقول بكون هذه حكما دون تلك تحكم هذا ويمكن الجواب عن النقض بانه والله
خلقكم بوجه آخر وهو ان هذا ليس خطاب الله تعالى عز وجل بل هو حكاية لقول ابراهيم عليه السلام لقومه عند
كسر اصنامهم والمراد بخطابه تعالى ما لا يتناول ما حكاه عن غيره فلا نقض والله اعلم قوله والجواب ان ما
في الازل اه فاللفظ ليس موجدا لذات المعنى القديم بل هو لذلك الاعتبار الحادث الذي يكون به مدلولا
للكلام اللفظي ويسمى الكلام النفسي هذا ما امكن ان يقال كون الالفاظ الانشائية موجدة لمعانيها باعتبار المعاني
الانشائية معان لا يمكن الاطلاع عليها الا باللفظ اي بان علام على ما حققه المحشي فكانها لا توجد بدون اللفظ
فلذلك يقال ان اللفظ موجدها هذا وهذا اي كون تلك الالفاظ موجدة لمعانيها على مذهب المعتزلة لان
تلك الالفاظ لما كانت دالة على الطلب والطلب لا يتحقق الا بمخاطبة مع المطلوب عنه وتوجيهه اليه وهي انما
تحصل بالالفاظ فللالفاظ دخل في ايجاد تلك المعاني بخلاف الجمل الاخبارية فانها دالة على معان حاصلة
مع قطع النظر عن هذه الالفاظ سواء كانت نحو قوله اطلب منك الضرب او غيره والحاصل ان معنى
الجملة الانشائية لا يتحقق الا بنفس تلك الجملة بخلاف الجمل الاخبارية فان معانيها متحققة اما لا مدخل للفظ
اصلا وبعد تخليته لفظا آخر فتدبر قوله بل الحق ان يقرر اه فقد اندفع الدور من وجهين احدهما من جهة
ان الفائدة المخصوصة تتوقف على الخطاب المخصوص ومفهوم الخطاب موقوف على مفهوم الفائدة ولا محذور
فيه وثانيهما من جهة ان العلم بحصول الخطاب وتصور الخطاب موقوف على تصور الفائدة ولا ضرر فيه فكل من
الوجهين يصلح لدفع الدور فتدبر قوله بل يرد جميع الانشاءات الواقعة في الكلام اي في كلام الشارح فافهم قوله
الدلالة على ان تلك الفائدة وكان تلك الفائدة في تلك الدلالة اخراج ما وقع في كلام الشارح احترازا عن
حكم عن تعريف الحكم نحو قوله تعالى كتب عليكم الصيام على تقدير كونه خبرا والصدق عليه انه خطاب
الشارع بفائدة لا يحصل الا من الشرع مع انه ليس بحكم فقد يحصل للاشارة الا ان ذلك الخطاب

يجب ان يكون محصلا لتلك الفايدة وهنا ليس كذلك بل الفايدة ههنا هو وجوب الصيام فقد حصل بخطاب آخر
بدا وفيه ما فيه لانه ان عم ان التحصيل ماخوذ في مفهوم الفايدة فهو كما ترى وان اعتقد انه بيان صحح الفايدة
والمعنى ان علم الخطاب بالفايدة امارة محصل لها اي لا يحصل الا انه كما افاده بعض الفضلاء تحقيقه كذلك ايضا
اذ يفهم من قوله خطاب الشارع تعلقه بذلك المعنى اصلا ولو فهم ففي غاية التكلف كيف ولو كان كذلك
فلا حاجة الى قوله شرعيه لانه لاخراج الاخبار عن المحسات وح لا حاجة اليه لانه يخرج بهذا القيد اذ الخطاب
لم يكن محصلا لها بل انها تحصل سواء تحقق ذلك الخطاب ام لا فتامل قوله اقول بهذا الوجه ه يدل على
انه جعل التحصيل داخلا في مفهوم الفايدة وتفسيرا لها اذ لو جعل بيانا للمعنى لها يندفع ما ذكره ويستقيم كلام
القايل لكن لا يخفى ومنه وعدم وجه فتامل قوله بل قد يكون مصداق القضية اه كانه اراد انه قد يكون
مصداق القضية نفس هذا النحو من الادراك بل لا يعتبر لصدقها وجود الموضوع في طرف آخر من الخارج
او الذهن غير هذا الادراك المتعلق بالقضية بل المعتبر هو وجوده بهذا النحو من الادراك كما اذا قلت
زيد مدرك لنا ويكون المراد ادراكه بهذا الادراك المتعلق بالقضية اذ لا شك ان مصداق هذه
القضية ليس الا زيد المتصور بهذا الادراك ولا يعتبر وجود زيد في الخارج او في ذهن غير المتكلم او فيه
في حال اخر بل بمجرد تصوره في ضمن هذه القضية يصدق القضية فيكون مصداقها هو الموضوع الموجود في هذا
النحو من الادراك لا في طرف اخر لكن باعتبار آخر فان المطابق بالكسر هو زيد المعلوم بهذا النحو
باعتبار انه حكم عليه بكونه كذلك والمطابق بالفتح ايضا هو زيد المعلوم بهذا النحو مع قطع النظر عن الحكم المذكور
فيكون المطابق والمطابق واحدا لكن باعتبارين هذا ما سنح به جواد القلم فتامل فانه دقيق والله يعلم كما
ينبغي قوله كيف وقد قال ان اه فعلى هذا لا يصح جعله ايضا ترك الواجب سببا للعقاب الا ان
يريد به الكف فتدبر قوله ثم لا يخفى ان هذا التقسيم اه لا يخفى ان من لم يقل باشتراك الامر بين الوجوب
والندب والنهي بين الحرمة والكراهة قايل ايضا بكون الندب والكراهة من احكام الله تعالى ولم ينكر
ذلك احد فهذا التقسيم صحيح سواء قيل بالاشتراك المذكور ام لا ولا يكون ادخل في شيء من المذهبين
فتامل قوله على ما فهم من ظ التعريف المذكور الظ انه اراد به ما ذكر ان الايجاب طلب الفعل غير كف
منهى عن تركه في جميع وقته سببا للعقاب وكونه ظاهرا فيما ذكره غير ظ وهو ظ فيما ذكره وجعله
على تعريف الحكم حيث اخذ فيه الخطاب بمعنى توجيه الكلام نحو الغير وهو ظ فيما ذكره بناء على ان الايجاب

قسم الحكم بعيد جدا وقد سبق ان ههنا احتمالا وهو ان يكون الايجاب هو الكلام اللفظي ويكون المعنى فالايجاب
هو كلمة افعل على ما هو الظ فتذكر قوله على ما في حاشية س لا يخفى ان حاصل ما ذكره س ايضا يرجع الى ما ذكره
المحشي وليس مراده انه اراد على المص كما يظهر من ظاهره حاشية س قوله لكن يرد عليه انه اه لا يخفى عليك
ان الظ من سوق كلامه انه ليس بصدد بيان فايده لفظ العلم بل غرضه ترجيح قولنا علم انه يفهم على قولنا
ما من شانه ان يفهم وهو يحصل بما ذكره من الفايدتين ولا يرد ما اورده المحشي وانما هو طلب فايده لفظ العلم
وجوابه انه لو لم يقيد بالعلم بل قيل هو الكلام الذي يفهم لكان الظ منه الفهم في الحال كما ان الظ من قولنا
افهم ايضا هو ذلك واما بعد التقييد بالعلم فلا ريب انه ليس ظاهرا في الحال بل اعم من ان يفهم في الحال
او بعده فلذلك قيده به بل هذا هو الذي اشار اليه الشارح فانه ليس غرضه الفرق بين صيغة المضارع والماضي
بل مراده هو الفرق بين ما يدل على ان المراد هو الفهم في الجملة وبين ما يدل على انه الفهم في الحال فلذا
قيده اولا بالعلم ولم يقيده ثانيا الا انه قال ثانيا افهم ولم يقل يفهم بدون ذكر العلم لانه اظهر نصا في الدلالة
على الحال وان كان الثاني ايضا ظاهرا في الحال في الجملة فتامل قوله واسم لا يوجبون به اما التجوز بهم
العفو واما لان الظ من سببية العقاب وايجاب العقاب به كون الفعل مع نفسه سببا لذلك وموجبا
له وهو انما يمشي على قاعدة الحسن والقبح العقليين ولعل الاول الاظهر كما يظهر من تخصيص الايراد بسببية
العقاب فافهم قوله الش معناه اه هذا مما اشكل توجيهه على وجه ملايم العقل ولم يسنح في مجاري العادات
والظ في الجواب على التقرير الاول للايراد ان يقال ان سببية العقاب انما هي بحسب الظ نظرا الى ما صدر
من الشارع من الوعيد وان جاز العفو لا السببية التي لا يمكن تخلف مقتضاها وعلى التقرير الثاني ان
يقال المراد بالسببية سببية العقاب بجعل الشارع ووضعه المستفاد من وعده ووعيده لا سببية الفعل في
نفسه حتى لا يتم الا على قاعدة الاعتزال فتامل قوله لانه طلب كف عن فعل هو الكف لا طلب فعل غير
كف وان كان يلزمه في الواقع وهو ظاهر قوله الش والتحقيق انه اه حاصله ان الطلب اما ان
يتعلق بالفعل من حيث هو فعل بان يكون متعلق الطلب هو تحصيل امر فهو ايجاب واما ان يتعلق
بترك الشيء بعبارة اخرى بالكف عن الشيء من حيث هو الكف والترك عن الشيء من حيث الكف
او الترك عن هذا الشيء وهو التحريم بالنسبة الى ذلك الشيء وح ففي قوله كف نفسك قد تعلق
الطلب بتحصيل الكف وهو بهذا الاعتبار ايجاب وقد تعلق بالفعل ايضا باعتبار ان الكف عنه

مطـ وهو بهذا الاعتبار تحريم والحاصل انه ايجاب للكف لانه تعلق تحصيل وتحريم للشيء لانه تعلق بالكف
عنه فهو ايجاب باعتبار وتحريم باعتبار آخر ولا محذور فيه ولو حمل كلام المص اي قوله ان كان
طلبا لفعل وان كان طلبا لكف عن هذا المعنى فلا حاجة الى قوله غير كف لانه على ما ذكر ايجاب
الشيء هو تعلق الطلب بفعله سواء كان كفا او تركا او شيئا آخر وتحريم الشيء هو تعلق الطلب
بالكف عنه والامتياز بينهما على هذا الوجه ولا حاجة الى قوله غير كف بل هو مضر كما لا يخفى
فاكتفاء الشارح بكونه غير محتاج اليه ليس على ما ينبغي الا ان يكون المراد انه حمل كلام المص اي قوله غير كف
على هذا المعنى بان يكون اشارة الى ان الايجاب هو باعتبار تعلق الطلب بالفعل من حيث هو فعل
لا بالكف عنه فلا يكون محتاجا اليه لانه يمكن استنباط هذا المعنى من قوله ان كان طلبا لفعل بدون
قوله غير كف ايضا فلا احتياج اليه مع ما في حمله عليه من التكلف وفيه تكلف كما لا يخفى ولا يخفى
على هذا اندفاع الاشكال عن تعريف الامر والنهي ايضا لان قوله كف نفسك عن الزنا مثلا
امر بالنسبة الى الكف لانه تعلق الطلب بتحصيله ونهي بالنسبة الى الزنا لانه تعلق بالكف عنه فالامر
بالشيء هو كونه مطلوبا والنهي نقيضه واما في اللفظين فالامر هو اللفظ الدال على المعنى الاول
اي ما يدل على كون الشيء مطلوبا والنهي هو الدال على المعنى الثاني اي ما يدل على كون الشيء مطلوب
الترك ولا يخفى ان دلالة كف على المعنى الاول اظهر ودلالته على الثاني فلذلك يسمى امرا بخلاف
قولنا لا تزن فان دلالته على الثاني اظهر فتدبر وان كنت في تردد فيه فمعول ان الامر
وهو ما يكون على صيغة افعل والنهي ما يكون بصيغة لا تفعل وح لا اشكال اصلا وسنذكر وجها آخر
ان شاء الله تعالى في مباحث الامر فانتظر واما ذكره المحشي في بيان حاصل كلام الشارح من انه ان
كان المقصود بالذات تحصيل الفعل كان ايجابا وان كان المقصود بالذات ترك الشيء
وعدمه كان تحريما ففي قوله كف نفسك عن الزنا ان كان المقصود بالذات تحصيل الكف
كان ايجابا وان كان المقصود بالذات نفي الزنا لكنه انما طلب الكف لانه يحصل العدم في
ضمنه لانه المقدور دون العدم كان تحريما فحمل كلام الشارح عليه بعيد اذ ظاهره ان كف نفسك
ايجاب باعتبار وتحريم باعتبار آخر فقد اجتمع الايجاب والتحريم فيه باعتبارين فلا بد من
اعتبار الحيثية في تعريفهما كما ذكرنا لا انه ان كان المقصود بالذات كذا كان تحريما فان

كان كف

كان كف نفسك مستعملا في هذا المعنى كان ايجابا وان كان مستعملا في ذلك كان تحريما لانه على هذا لا يجتمع
الايجاب والتحريم فيه ولا في شيء اصلا لانه لا يكون المقصود بالذات الا شيء واحد ولا حاجة ح الى
اعتبار الاضافة وهو ظ وايضا الظ ان كف عن الزنا ايجاب سواء كان المقص بالذات هو
الكف او النفي نعم اذا انتسب الى الفعل كان تحريما فمناط الايجاب والتحريم هو النسبة الى
الكف او الفعل لا تعيين المقص بالذات وايضا على ما ذكره يلزم ان يكون اترك الفعل تحريما
اذ الظ ان المقص بالذات فيه هو الترك والنفي لا الكف هذا واما ما اعترض عليه بعض الفضلاء من
انا لا نم ان الكف بنفسه اي من غير ملاحظة عدم ترتب المكفوف عنه عليه يصير مقصودا بالذات في
نظر احد اذ هو امر اضافي لا يطلب الا باعتبار ما اضيف عليه ولا يخفى انه خارج عن ادب البحث
اذ المحشي في صدد تصحيح التعريف ودفع النقض عنه فمنصبه المنع والاحتمال فلا يتوجه المنع عليه نعم
لو قيل انا نعلم قطعا انه لا يصير الكف بنفسه مقصودا بالذات لكان متوجها في مقابلة وهو ظاهر
وبما قررنا ظهر حال ما ذكره في الامر والنهي بلا احتياج الى عادة فتدبر ثم ما ذكره ايضا يكون
قوله غير كف مضرا لا غير محتاج اليه فقط والتوجيه المذكور ثمه لا يمشي ههنا كما لا يخفى قوله الشارح
اذا وجب المريض اي مات وسعر وان عنه اضطرابه فلا سكين باكنه لان ذلك علامة [illegible]
بث هذا من امور الاخرة كذا في حاشية قدس سره ووجبت الشمس اي سقطت وغربت
وقوله تعالى وجبت جنوبها اي سقطت جنوب البدن على الارض عند نحرها وذلك حين سلب نفسها
روحها كذا في بعض الحواشي قوله وان اريد معنى الكف اه هذا لا ينهض ايراد على التعريف او
استهاض الكف عنه في جميع الوقت سببا للعقاب لا يمنع من استهاض غيره ايضا وهو
الترك في جميع الوقت سببا له فكان المراد تحقيق الحال والايراد على ترك الترك وبمكث
بالكف بانه لا تحدي اصلا او كثيرا ما يترك الفعل بل صدور كف عنه ولا ريب في تحقق
العقاب فيه على مذهبكم ما وسبب العقاب فيه فالحق هو المذهب الاخر على ما ذكره
لكن سوق بعض كلامه وايراد الترديد لا يلائم هذا كما لا يخفى قوله وعلى ما قررناه اه سيجيء
تفصيل الكلام فيه ان شاء الله تعالى قوله لو ادل هذا مما يستحق ان يعاقب به لم يرد النقض
لكن تغير الالفاظ في التعريفات بخلاف ظواهرها بلا قرينة ظاهرة غير جائزة كذا في حاشية

حسن والعجب ان هذا غير جائز وجعل اشخاص الفعل سببا للعقاب على ما ذكره جائز فلا تغفل قوله والا يلزم
الكذب على اي حال لانه لا شك في صدور الاعادة منه تعالى على فعل او ترك وانهم يقولون ان كل شيء
او عدم جواز العفو عنه والعفو يستلزم كذبه تعالى على ما ذكرتم فلولا ان الوعيد يقيد بعدم العفو يلزم ان
لا يجوز العفو اصلا او لو عفى يلزم كذبه تعالى فلولا القيد المذكور يلزم الكذب البتة بناء على مذهبهم سواء كان
هذا التعريف منعكسا او يحقق الوعيد على ترك جميع الواجبات ام لا اذ لا شك في تحققه في ترك البعض
وهو يستلزم كذبه تعالى لو لم يقولوا بالتقييد المذكور الا ان يتمسكوا بالجواب الاول الذي ذكرنا من حديث
الانشاء وهو كلام اخر فتدبر قوله وكذا ما يجيء اه الظاهر ان هذا يدفع النقضين معا لا الثاني فقط
كما هو ظاهر العبارة قوله كمن لم يثبت اليه واجبا فلا نقض طردا والتعريف بهما وبالعكس فلا نقض عكسا به
واذا شك في ذلك لم يتعلق به الحكم فلا يكون واجبا عليه فلا يخاف على تركه فلا نقض طردا او التعريف
وفيه انه قد يحصل الخوف في صورة الشك ولو ما نعلمه من هذا الاصل وهو يكفي لانتقاض التعريف
وقد جعل بعضهم صورة الشك نقضا لعكس التعريف بانه اذا كان واجبا في نفسه وشك المكلف
في وجوبه فلا يخاف من تركه ما لم يثبت عليه وجوبه فلا يصدق عليه التعريف وهو ايضا مندفع بهذا
الجواب ولا يرد ما اوردنا ومنه يظهر ان ما فعله الشارح اولى قوله ورجح العلامة الثاني لا يخفى ان في
هذا الترجيح اذ لا ضرورة في عدم الرجوع بعموم النص حمله على الثاني كما ذكره المحشي قوله الشرع نص الشارع
او بدليله المراد بنص الشارع بدليل الذم ما يدل على ذم مخالفه الشارع مطلقا من غير خصوصية حكم
كقوله تعالى ومن يعص الله تعالى ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها الى غير ذلك من الايات و
قوله وذلك لانه اشارة الى وجه تقييد اللزوم في التعريف بالشرع اذ لا وجوب عندهم الا بالشرع
فلا ذم الا من جهته وهو ظ قوله بان الموقوف على الوجوب هو تحقق الذم لا تصوره واللازم
من التعريف توقف تصور الوجوب على تصور الذم فاين الذم فاين هو من الدور قوله والجواب
ان المراد اه الظاهر ان شارح الشرح حمل كلام المنتهى على وجهين لابطال التعريف لو كان المراد تعريف
اهل الشرع احدهما انه يستلزم للدور لان الغرض من هذا التعريف سواء كان حدا او رسما هو
معرفة وجوب الفعل والتصديق به وحصول هذه المعرفة يستلزم للدور لانه على هذا لا يمكن لاهل
الشرع العلم بوجوب شيء ما لم يذموا تاركه ولا يمكنهم ذم تاركه ما لم يعلموا وجوبه وهو ظاهر ما الدور

انما هو

انما هو باعتبار الغرض من التعريف اي التصديق بكون شيء واجبا لا في نفس التعريف ولا يخفى ان هذا
انما يلزم لو كان الغرض من التعريف معرفة اهل الشرع اما لو كان المراد معرفة غيرهم وانهم يعرفون
الوجوب من جهة اخرى فلا يلزم دور ولا محذور فيه كما اشار اليه شارح الشرح وثانيهما انه لا يصح تحديد
الوجوب بهذا وهو ظ وكذلك لا يصح ان يكون رسما له لان الرسم وان صح بتابع الماهية في الجملة لكن لا
يصح بتابع خارج عنها ما الى آخر ما ذكره وقد يحمل قول المص والرسم اه على هذا الوجه الا ان يحمل على
ان الرسم وان صح بتابع الماهية لكن لا يصح بتابع لهما لا يتحقق العلم بتحققه الا بعد العلم بتحققها كما فيما نحن فيه
فانه عرف الوجوب بذم اهل الشرع ولا يتحقق ذم اهل الشرع في شيء الا بعد العلم بكونه واجبا وبوجه اخر
لا يصلح التعريف بتابع لا يتحقق الا بعد العلم بتحقق الماهية كما فيما نحن فيه فانه عرف الوجوب بذم اهل الشرع
ولا يتحقق الذم في شيء ما لم يتحقق العلم بالوجوب والظاهر انه ليس جميع الرسوم كذلك فلا يرد عليه سوى ما ذكر
ان هذا انما يلزم لو كان الغرض معرفة اهل الشرع للوجوب ولا نم ذلك لان حمل عبارة المص على بعيد جدا
كما لا يخفى بل حمل كلامه الاول ايضا على هذا الوجه بعيد جدا واما ما اورده المحشي من ان الغرض من معرفة
الشيء واجبا ليس ان يذم تاركه بل ان يفعل وجوبا ففيه ان الظاهر ان الغرض كل من الامرين فيمكن ان
يكون قول شارح الشرح فيذم تاركه على سبيل التمثيل وايضا يمكن ان لا يكون غرضه ان الغرض هو الذم
بل ان الغرض من التعريف ان يعرف ان اي فعل وجب وبعد ذلك يتحقق الذم فقوله فيذم بيان
لتاخر الذم عن معرفة الوجوب حتى يلزم الدور وبالجملة الامر فيه هين بعد لزوم الدور اي شيء كان الغرض
واما خلاصة ايراده بعد تجريده عن المناقشة في تعيين الغرض فلا يرجع الا انه لو كان الغرض من التعريف
موقوفا لا معرفة اهل الشرع لا يلزم دور وهذا قد اشار اليه شارح الشرح بقوله نعم لو قصده اه
فلا ايراد عليه وليس افادة غير ما ذكره وهو ظ واما ما ذكره في العلاوة فان كان مراده عدم امكان
حمل عبارة المنتهى على ما ذكره شارح الشرح فمم وان اراد ان حمله عليه بعيد فلا نزاع فيه فتامل قوله ولو
سلم عتبار خلوص الحال فالمطلقة دائمة الصدق فعند وقوع الذم في الحال في وقت يصدق
عليه في جميع الاوقات انه ما يذم تاركه في الحال غاية الامر ان تحققه انما هو في وقت وقوع
الذم فافهم قوله فالمراد ما يصلح ان يذم هذا هو الظاهر اذ الظاهر انه لم يعتبر في الوجوب وقوع
الذم وعلى تقدير وقوعه فيمكن انقطاعه فعند ذلك يلزم عدم صدق التعريف فلا ينقع جمل

المضارع شاملا للحال والاستقبال على ما ذكره في التوجيه الاول وليس الغرض ايراد النقض حتى يقال ان مادة النقض يجب تحققها وهو فيما نحن فيه ممنوع بل الغرض مجرد ان الظاهر عدم اعتبار وقوع الذم وانه يمكن تحقق الوجوب مع عدم وقوع الذم اصلا او انقطاعه فالظاهر حمل التعريف على الوجه الاخير فيحمل على الصلاحية والاستحقاق او على ما ذكره الشارح من التعميم في الذم فافهم **قوله** ولا يخفى ان الظاهر من كلام المنهي على ما ذكرنا من الوجهين في تقرير كلام شارح الشرح وتوجيه كلام المنهي من دفع هذا الاشكال بهذا كما لا يخفى **قوله** والظاهر ان مراد الملخص اه لا يذهب عليك ان تعريف الواجب بما يذم تاركه شرعا لا يلزم ان يكون الوجوب هو نفس الذم حتى يلزم توقف الشيء على نفسه على تقدير كونه محدودا بل يجوز ان يقال ان الوجوب هو كون الشيء بحيث يذم تاركه شرعا ولا محذور فيه لان كون الشيء بحيث يذم لا يتوقف على الذم او هو متقدم عليه بل انما يستلزم تحقق الذم في وقت فلا يلزم توقفه على نفسه اصلا الا ترى انه اذا عرف الحسن بمدحه الناس لا يلزم ان يكون الحسن هو مدح الناس بل هو كون الشيء بحيث يمدحه الناس الى غير ذلك من الامثلة فتامل **قوله** وعدم مساعدة اللفظ لهذا التوجيه كانه باعتبار ان الظاهر من معنى المتعارف لا توقف الشيء على نفسه وان كان قد يطلق عليه ايضا وايضا قوله فلو توقف الوجوب عليه لدار يابى عنه بل كان الظاهر ح ان يقول فلو كان الوجوب هو الذم اذ فلو حد الوجوب بهذا والاظهر حمل كلام المنهي على انه على تقدير التحديد يلزم توقف الوجوب على الذم باعتبار اجزائه جزء الحد لانه حمله على تحديد الوجوب بالذم وح فيندفع عدم مساعدة اللفظ بوجهيه ولا يرد عليه سوى ما اشرنا اليه من منع التوقف فتدبر **قوله** وان حمل على انه اسم لا يخفى ان محذور الشق الاول وان لم يلزم على هذا الشق لكن محذور هذا الشق يلزم على الشق الاول ايضا فهذا التوجيه لا يفي بدفع ما اورده على ظاهر كلام المنهي بتمامه هذا ثم لا يخفى ان بعد حمل كلامه الاول على ما ذكره المحشي او ما ذكرنا من الوجه الاظهر يمكن حمل قوله والرسم اه على ما ذكره شارح الشرح من الدور باعتبار العرض فيكون حاصله انه ان كان حدا يلزم توقف الشيء على نفسه والدور وان كان رسما يلزم الدور باعتبار العرض فتامل **قوله** ولعل الباعث اه لا يخفى ان المقصود فعل ذلك الغرق او لعل المقصود ذكر ذلك على سبيل المثال ولا يجب ايراد جميع الامثلة وليس مراده انه يحتاج اليه لادخال الموسع بناء على مذهب المختار بل كانه اراد انه لا ادخالها بناء على مذهب المخالف

فيه

فتدبر **قوله** لا يحتاج فيهما في الصورتين ان تركه في الجملة متهض سببا للعقاب كما سبق وهذا الايراد وهو الكلام الذي وعده المحشي هناك **قوله** وفيه تامل كان وجه تامله زعمه حرمة ترك الاذان مطلقا او تردده فيه واما لم اقف على ما نقله من الحكمين في كلام اصحابنا حتى ينظر في اطلاقه وتقييده فلعله اخذه من كلام الجمهور ثم لا شك في حرمة ترك كل شعيرة يقصد الاهانة ولا اشكال معه كما ذكره المجيب فان صح ما رواه مدا عليه ما نقله من الحكمين على الاطلاق ما ذكره في تارك السنن والاظهر في الاذان ان يقال ان الاذان في كل بلد بحيث يتحقق به اظهار شعار الاسلام عرفا واجب كفاية والمندوب هو ما زاد عليه لقلة تعالى عليهم **قوله** غير ما يجيء انه المختار وذلك لان المذهب المختار هو مجرد وجوبه على الكل وسقوطه بفعل البعض واما ثبوت الذم على الكل وسقوطه بفعل البعض فلا بخلاف هذا التوجيه فهذا التوجيه مذهب اخر غير المذهبين المشهورين يخص توجيه قول القاضي على الوجه المذكور ويلزم منه نفي ما وجه كلام القاضي بانه تحقق الوجوب في صلوة النائم مثلا ان سقط والمعرف اعم من الوجوب الساقط فيلزم عليه ان يقول ايضا ثبوت الذم على الكل في الواجب الكفائي بهذا الوجه لازم لذلك التوجيه لكلام القاضي فتدبر **قوله** ان اكثر المصدرين اه لا اعرف هو لاء الاكثرين فان من صرح قد نطق بالصواب ووجه كلام الشارح على ما وجهه المحشي حيث قال قوله ايجب الذم ان اراد وجوب الذم بالقياس الى المكلفين يفهم منه ان الذم على ترك الواجب بالقياس اليهم ولا شك ان ذلك على تقدير علمهم تركه وان اراد بالقياس الى الشارع فلا وجوب عليه ولا منه ويمكن ان يفسر وجوب الذم بالمعنى اللغوي عن الثبوت وان كان بعيدا جدا ولو لم يتعرض للذم في الوجوب وجعل الضمير في لفظ يسقط المذكور في المتن ثانيا راجعا الى الذم لا الى وجوبه لكان اولى وح يقال واذا عهدت بالوجوب الساقط في الفصل لاجل القدح حيث جعلته من افراد الواجب فلا يقدح تعريفه بدخوله فيه فلم لم تعمد بالذم الساقط على ترك فرض الكفاية باتيان الغير فيصدق ح انه يذم تاركه ويندرج في الحدود ولا حاجة في ذلك لا قوله لوجه ما وكذا الحال في الموسع فالقيد مستدرك انتهى ونحن نجيب بانه قد تكلم ههنا على وجه لا يتصور احسن منه واما شارح الشرح فهو ايضا وجه الكلام ايضا على هذا الوجه وان الشارح جعل ضمير يسقط لوجوب الذم على تقدير ان تارك الكفاية يستوجب الذم وكذا تارك الموسع في اول الوقت ولكن يسقط وجوب ذمهما في الكفاية بفعل البعض الاخر من المكلفين وفي الموسع بفعله في البعض الاخر من اجزاء الوقت لما لا يخرج مثل صلوة النائم لسقوط

علة ح

الوجوب عن كونه وجبا لا كخروج تارك شمل الكفاية لسقوط وجوب ذمه عن كونه مستوجبا للذم فيدخل في
الحد وان لم يقيد لقوله بوجه ما هذا والكلام في ان ذمه على من بحث وبها ذا يجب انتهى ولا يخفى
انه موافق لما ذكره س والمحشي الا انه حمل بحث على يستوجب والسيد حمله على المعنى اللغوي وقال انه بعيد
والمحشي ذكر كلا من الاحتمالين لكن يرد عليه ان بعد حمل الوجوب على هذا المعنى لا يتوجه قوله والكلام
في ان ذمه اه وانما يتوجه لو كان المراد بمعناه الظاهر كما اورده السيد س ع فتدبر والا بهر ايضا
قد وجه الكلام على هذا الوجه الا انه سقط في تقرير الش لفظ الوجوب وقرره على وجه يوافق ما جعله
س اولى ثم مد تعرض للفظ الوجوب وحمله على وجه لا طائل تحت ذكره نعم ان الظ ان صاحب
الردود ولم يصل الى ما هو المقصود كما يظهر بالمراجعة اليه قوله نعم اذا تركها حاصله ان الواجب هو
ما يكون تاركه مذموما بوجه ما بسبب ذلك الترك نفسه والواجب الكفاية كذلك فان تاركه مستحق للعقاب
حين عدم قيام الغير لسبب تركه نفسه لا ترك شيء آخر بخلاف صلوة النائم مثلا فان تاركها لا يذم
لسبب تركها اي بعين خصوص تركها هذا اصلا وانما يذم لسبب تركها حال اليقظة وترك الصلوة
حال النوم غير ترك الصلوة حال اليقظة فلا يلزم من الذم بالثاني الذم بالاول فلا يلزم ان يكون الصلوة
حال النوم واجبة واورد عليه بعض المحققين ان ترك الكفاية حال ظن المكلف قيام الغير مغاير لتركه
حال ظنه عدمه ولا يذم بالترك الاول وانما يذم بالثاني فتامل وايضا فمن نذر صلوة ركعتين في هذا
اليوم ان قدم زيد فيه فان تركها قبل قدومه وبعده ترك واحد لا يتغير بالامر الخارجي اعني
قدوم زيد وعدمه فيصدق عليها قبل قدومه انها مما يذم تاركه لسبب ترك الذي هو تارك له بوجه ما
فتدبر انتهى لا يقال انه قد اخذ الكفاية مطلقا من غير تقييد بحال واريد ادخاله في التعريف فلذلك قد نقول
بوجه ما وها انك في ان يصدق عليه التعريف ح لان تاركه يذم بوجه ما وهو حال عدم قيام الغير
ولم يوخذ مقيدا بحال حتى يلزم عدم صدق التعريف عليه على ما ذكر في الايراد الاولى وايضا الصلوة
المفروضة حال عدم قدوم زيد لا يذم تاركها بسبب تركها اصلا وانما يذم لو ترك الصلوة حال قدومه
وهو ليس ترك الصلوة حال عدم قدومه بل انما هو ترك الصلوة حال قدومه وان هذا من داك فيندفع
الايراد الثاني لانا نقول اذا اخذنا صلوة الجنازة حال ظن المكلف قيام الغير فلا شك انها واجبة عليه
بناء على المختار ولو فعل وجب عليه نية الوجوب مع انها لا يصدق عليها التعريف اذ تارك الصلوة

حال ظن

حال ظن القيام لا يذم بذلك الترك اصلا وانما يذم بالترك حال ظن عدم القيام وهو مغاير له على ما ذكرت
من مغايرة ترك الصلوة حال النوم وعدمه اذ لا فرق بينهما اصلا ولا يلزم مما ذكرت الا صدق
التعريف عليه اذا اخذ مطلقا وهو لا يكفي فانه اذا اخذ مقيدا ايض بحال ظن القيام يكون واجبا ولا يصدق
عليه التعريف الا ان يقال الواجب في التعريف هو صدقه على جميع افراد المعرف في الجملة وهو حاصل
ههنا واما صدقه على كل فرد باعتبار اخذه فليس بلازم فلا يضر عدم صدق التعريف على الكفاية
اذا اخذ مقيدا فتامل فيه وايض على ما ذكرت وان اندفع لزوم كون الصلوة المذكورة قبل قدوم زيد
واجبة لكن يلزم انه اذا اخذ تلك الصلوة مطلقة من غير تقييد بحال القدوم وعدمه يكون واجبة ويصدق
عليها انه يذم تاركها بوجه ما وهو حال القدوم فيبقى نظر الايراد الثاني اللهم الا ان يلتزم ذلك او
يقال ان المعرف اعم من الواجب المطلق والذي يصير واجبا بشرط كالمثال الذي ذكروح يصير شمل الحج ايض
اذا اخذ مطلقا من غير تقييد بعدم الاستطاعة داخلا في التعريف ولا بعد فيه فتامل او يقال ان الظ
ان المقصود من هذا التعريف هو ان يعرف خصوص كل واجب واجب فالمراد بما يذم شيء خاص
يذم تاركه والشيء الخاص فيما نحن فيه هو الصلوة حال عدم القدوم وهي ليست بواجبة ولا يصدق
عليها التعريف والصلوة حال القدوم وهي واجبة يصدق عليها التعريف واما اذا اخذ تلك
الصلوة مطلقة فلم يتعلق غرض بمعرفة حالها ولا يصدق عليها التعريف لانها ليست شيئا خاصا
بل يحتمل شيئين فيندفع الايراد الثاني راسا فتامل قوله لا يخفى ان دلالة الامر اه وايض لا دلالة فيه
على وجوب القراءة في الصلوة بل فيه امر بالقراءة في الجملة وهو ظاهر قوله الش هذا تقسيم آخر للحكم اه
اي باعتبار الفعل الذي هو متعلقه فانه ينقسم اولا الى هذه الاقسام وباعتباره ينقسم الحكم اليها وفي
قوله للحكم اشارة الى ان هذا لا يختص بالواجب على ما ذكره بعضهم بل يشمل النفل ايض كذا في
الحواشي قوله الش فخرج ما لم يقدر له وقت كالنوافل الظ انه لا فرق بين الواجبات والنوافل فلو
قدر لها وقت معين محدودا وصرح ايض بان وقته تمام العمر كان فعله في ذلك الوقت اداء سواء
كان نفلا او فريضة وان لم يعين له وقت لا محدودا ولا غير محدود بل قيل انه يجب عليكم او
يستحب لكم ان تفعلوا هذا الفعل ولم يتعرض لوقته اصلا بل علم بدليل العقل او بالدليل الشرعي
الاجمالي ان وقته تمام العمر لم يتصف بالاداء فمدار الاتصاف بالاداء وعدمه هو التصريح

ثانيا انه يخرج بما ذكره بقوله اولا اذ هذا الوقت الذي عينه المكلف ليس وقتا اولا بل الوقت الاول
هو ما عينه الشارع فلا حاجة الى قيد اخر لاخراجه ولا يجب ان يحمل الاول على ان يكون اولا بالنسبة
الى المعين حتى يكون ذلك اولا اذ لم يعين ذلك المكلف وقتا سابقا عليه ويحتاج الى قيد اخر
بل يحمله على ظاهره وهو ان يكون اولا لم يقدر له وقت سابق عليه بالنسبة الى ذلك المكلف
اصلا فلا يحتاج الى قوله شرعا وثالثا انه اما ان يكون ذلك الوقت الذي عينه المكلف لقضائه
اجزاء من الوقت الذي عينه الشارع له ام خارجا عنه فعلى الاول لا فرق بينه وبين ما ذكره
الشارح على توجيهه الا باعتبار انه اخذ ذلك في القضاء والشارح عبره في الاداء فاي ترجيح لذلك
بالنسبة الى ما ذكره الشارح بل الظ هو الاعتبار بالنسبة الى الاداء كما لا يخفى وعلى الثاني فلا وجه للتقييد
بالموسع اذ لو كان وقت القضاء شرعا مضيقا ايضا وقدر المكلف له وقتا خارجا عنه ينتقض به
ما ذكره فتامل قوله وقيل ان تعينه عرفي اه القائل هو الفاضل الابهري وكان غرضه تصحيح هذا الحكم
ليس بشرعي وانه ليس باداء واما الثاني فقد صححه بانه لو كان الشهر الذي عينه الامام قبل حولان
الحول لم يكن اداء لانه ليس في وقته المقدر شرعا لكنه يقوم مقام الاداء ويجري مجراه وبناء ما ذكره الشارح
على هذا التقدير واما اذا كان في اخر الحول وبعده فهو اداء على ما بينه وليس نظر الشارح الى هذا التقدير
وهذا الوافق ما ذكرناه في توجيه كلام الشارح واما الاول فقد وجهه بانه عرفي لا شرعي وكان بناؤه
على ما زعموا ان كل ما يحكم به الامام لا يجب ان يكون مستندا الى الشرع بل قد يحكم بامور عرفية يمكن
مستندا الى العرف فاذا راى المصلحة بحسب العرف في تقديم الزكوة يحكم به ولا يمكن ذلك عن
قبل الشرع فيخرج بقوله شرعا فتامل قوله واطلاق القضاء على الحج اه وقد يقال انه حجه بسبب الشروع
صار وقته مضيقا فلذلك يطلق القضاء على الحج بعده ولا ينافي ذلك كون وقته جميع العمر ما لم يقع
شروع فتامل قوله فان قلت في النوافل قد ظهر بما ذكرنا سابقا اندفاع هذا الايراد لان المراد
بالوقت المقدر هو الوقت الذي قدر صريحا والنوافل التي قصد اخراجها ليست كذلك واما القضاء
فقد قدر وقته صريحا بانه تمام العمر كما يستفاد من الحديث المذكور فظهر الفرق فتامل قوله اقول
يمكن المناقشة اه يمكن ان يق انه لا حاجة الى نصب دليل وامارة شرعية يعلم منه كون وقته جميع
العمر بل اذا لم يعين خصوص وقت له يحكم العقل البتة بان وقته تمام العمر ولا يجوز ان يكون

بالوقت وعدمه وليس لخصوصية الفرض والنفل فيه دخل اصلا فذكر الشارح النوافل انما هو على سبيل المثال واما
ثانيا فلانه لم يوجد فرض لم يعين وقته هذا لكن يبقى الاشكال بانه اذا لم يصرح بوقت واجب
او مندوب لكن نصب امارة دالة على ان وقته ذلك الوقت المحدود فلا شك انه يتصف
بالاداء مع انه لا يصدق عليه انه قدر له وقت صريحا ولا يدفع ذلك الا بان يق انه لا يوجد
شيء كذلك بل كلما كان وقته محدودا فقد عين وقته صريحا نعم اذا كان وقته تمام العمر
قد يصرح به وقد لا يصرح به وعند التصريح كان اداء وبدونه لا يتصف به فلا اشكال فليتامل
ويمكن ان يكون نظر الشارح الى ما نقل عن بعضهم من انهم خصوا هذا التقسيم بالواجب وكانه حمل التقدير
ح على التقدير الحتمي الذي يجب فعله فيه البتة وح يخرج جميع النوافل ولا حاجة الى التخصيص الذي ذكره
المحشي ولا يلزم ايضا التحكم الذي سيذكره المحشي كما لا يخفى لكنه بعيد فتامل قوله الشارح كالزكوة يعين لها
الامام شهرا الظ ان مراده ان وقت الزكوة شرعا هو عند حولان الحول فاذا عين الامام قبله
شهرا لاداء الزكوة لمصلحة لم يكن ذلك فلذلك اخرجه بقوله شرعا لانه وان صدق عليه انه فعل
في وقته المقدر له لكنه لا تقدير ذلك له بحسب الشرع هذا ويشكل هذا بان الامام لا يحكم بشيء من
عنده بل كلما حكم به كان من قبل الشرع فلو عين وقتا كان التعيين من قبل الشرع فلم يخرج بقوله
شرعا ويمكن الجواب بان المراد بالتقدير الشرعي هو تعيين الشارع له بخصوصه في اول الامر بان
يقول وقت ذلك الشيء هو ذلك الوقت لا ما يشتمل تعيينه الاجمالي ايضا وهو ان يقول كل ما
يراه الامام مصلحة فاتبعوه ولا شك ان الوقت الشرعي بهذا المعنى للزكوة هو عند حولان الحول
نعم قد يجوز ايضا انه لو اختار الامام وقتا اخر يجب عليكم اتباعه والمراد هو المعنى الاول فلا اشكال
فتامل وبما قررنا ظهر لك انه لا حاجة الى ما ارتكبه شارح الشرح والمحشي من اخذ الحيثية وانما يحتاج اليه
لو كان الشهر الذي عينه الامام هو عند حولان الحول ولا يلزم فرض ذلك بل تكلف عبث هذا
والاظهر ان يق انه لا اخراج اذ لو قدر شخص وقتا قبل الوقت الشرعي مثلا قدر زيد قبل الظهر وقتا
لصلوته فلولا قوله شرعا يصدق عليها انها فعل في وقته المقدر اولا فقوله شرعا يخرج مثال ذلك
واما قاله شارح الشرح من ان الظ كلام المص انه احتراز عما اراد من المكلف لقضائه الموسع وقتا
ونقله فيه فيرد عليه اولا انه لا اشعار في كلام المص بما ذكره اصلا فكيف يكون ظاهر كلامه و

لا يخفى ما فيه من التعسف والاظهر ان يق ان المراد بالوقت المقدر ما قدر وعين من اوقات عمر المكلف
اي عين جدا ومعاوح فيلزم ان الوجبات التي وقتها العمر لا يسمى اداء اصطلاحا وانما يطلق اداء
فيما يتصور فيه قضاء فهذه لا يسمى اداء ولا قضاء ويمكن حمل قول الشارح فخرج ما لم يقدر له وقت
كالنوافل على هذا اي يخرج النوافل التي وقتها تمام العمر وانما خصه بها لان اكثر ما هو من هذا القبيل
من النوافل لا ان الاخراج مخصوص بالنوافل فقط لكن حكمه بتقدر قضاء الظهر يأبى من ذلك الا ان يحمل
على المذهب الغير المختار كما ذكره س او يق انه مسامحة في المثال والاظهر من هذا ان يجعل التعبير اعم
من ان يكون بعض العمر او كله ويدخل النوافل ايضا في الاداء ولا يلزم اشكال اصلا وهذا مطابق اخراج الحج
وموافق لما ذكره العلامة الحلي ره وغيره من المحققين واما ما ذكرنا سابقا من ان اخراج النوافل والواجبات
التي لم يصرح بوقتها وتخصيص هذه الاقسام ما يكون وقته مصرحا به بعيد وان كان اظهر مما ذكره
المحشي فتامل **قوله** بالاختصاص المستفاد من اضافة الوقت لان الظاهر منه هو الوقت الاول له كما لا يخفى
قوله في الحاشية والمصادرة في الدليل الذي اه فيه بحث لان مراد شارح الشرح بقوله لو لم يناقش
اه ليس الاستدلال على كون الاعادة مقابلة للاداء حتى يلزم المصادرة بل مراده ان تعريف الغزالي يشعر
بكون الاعادة قسما من الاداء لو لم يناقش في اطلاق التادية اما لو نوقش فلا يشعر بذلك بل يتوقف
على تحقق الاداء فان كان الاداء شاملا لها كان هذا التعريف ايضا شاملا لها والا فلا فتامل **قوله** اي
بلا عذر او خلل يخل فقضاء البتة اما اذا كان لعذر فالظاهر انه اعادة وليس بقضاء مع انه يصدق عليه
تعريف القضاء ولكن الظاهر انه لم يتحقق مثله اي لا يجاد شيء في خارج وقته لطلب فضيلة فلا اشكال ويمكن
ان يق ايضا ان استدراك الواجب انما يتحقق ان لو لم يستدركه لبقي واجب عليه لم يفعله وفي صورة
الاعادة خارج الوقت لعذر لم يكن كذلك فخرج هو بقوله استدراكا وح يكون ذلك ايضا داخلا فيما
اخرجه الشارح بقوله واعادة المؤداه خارج وقتها فتامل **قوله** فهي داخلة في القضاء هذا اذا كان
الاعادة لخلل اما اذا كان لعذر فمشكل القول بل الظاهر انه اعادة وعلى مصطلح بعضهم اوليس بقضاء
ولا اعادة على اصطلاح المصنف وعلى هذا يمكن ان يقول قول الشارح خارج وقتها ظرفا للمؤداه لا للاعادة و
يكون اشارة الى هذه الصورة كما ذكره شارح الشرح فتامل **قوله** فان اطلاق القضاء عليها مجاز و
قد صرح الشارح العلامة ايضا لكنه تحكم جدا كما ذكره المحشي وقد عرفت توجيها لكلام الشارح بحيث يخرج جميع

خارجا عنه ولا يجوز ان يكون خصوص وقت معين والا لوجب التصريح به فيكون وقته تمام العمر البتة فاذا كان
تقدر الوقت بهذا النحو لم يتصف بالاداء واما اذا كان من جانب الشارع امامصرحا او بنصب
امارة شرعية تدل عليه اتصف به والنوافل المذكورة من قبيل الاول والقضاء من قبيل الثاني فاندفع
المناقشة فتامل **قوله** في الحاشية وذلك لان المقدر له اه كان هذه الحاشية ليست منه لانها متعلقة
بقوله ههنا اشكال آخر لا يندفع بذلك وبقوله اذ المراد بالتقدير تقديره وتعيينه اه وعلى الوجهين لا اتجاه
له اصلا اما على الاول فلان ايراد هذا الاشكال لا يتوقف على التمسك بان المقدر له في القضاء والاداء
بمعنى واحد وفي القضاء بمعنى بعض اوقات العمر ففي الاداء يكون ايضا كذلك فيرد الاشكال وذلك
لان السائل ادعى ان تعريف الاداء يصدق على النوافل ايضا لان لها وقتا مقدرا اولا والمحشي اجاب
بان التقدير المذكور في تعريف الاداء بمعنى التقدير من اوقات العمر المكلف فلا يتناول النوافل وح
يتوجه الاشكال بانه اذا كان التقدير بهذا المعنى لا يصدق تعريف الاداء على الزكوة مثلا وظاهر ان ورود
الاشكال لا يتوقف على شيء آخر اصلا بل يرد على الجواب من غير اشكال واما على الثاني فمحصله ان
المقدر له في التعريفين بمعنى واحد وفي تعريف القضاء بمعنى بعض اوقات العمر البتة لان وقته بعد وقت
الاداء فيكون في تعريف الاداء ايضا بمعنى بعض الاوقات العمر فهذا تايد لما ذكره من معنى التقدير
وقوله فرد النقض اه اشارة الى ما ذكره في اصل الحاشية والفاء للتعقيب والتفريع اي اذا كان المراد
بالمقدر له هو ما ذكرنا على ما ابدناه فرد النقض اه وليس المراد ان ورود النقض متفرع ما ذكره قبله كما
هو ظاهر وعليه بناء الوجه الاول هذا وفيه ان وقت القضاء في الواقع يكون بعض الاوقات لكن
لا يجب ان يكون المراد من التقدير في تعريفه هو هذا المعنى حتى يستدل به على ان المراد في تعريف الاداء
ايضا هو هذا وايضا يرد على الوجهين انه ليس في هذا الكتاب حديث المقدر له ثانيا في تعريف القضاء
اصلا هذا عجيب الا ان يق انه وان لم يذكر في تعريفه في هذا الكتاب لكنهم قد يذكرونه ويعرفون القضاء
بما فعل في الوقت المقدر له ثانيا ونظر المحشي انما هو الى ما ذكروه وهو بعيد او يق ان نظره الى ما ذكره
الشارح من ان القضاء ايضا فعل في وقته المقدر شرعا ولكن غير الوقت الذي قدر له اولا وهذا
بعيد فتامل **قوله** ويمكن الجواب عنه بان المقدر اعم اه وعلى هذا فالنوافل التي حكم الشارع بخروجها
يلزم ان لا يكون مقدره بالنسبة الى شيء من المكلفين بل يكون وقتها جميع العمر بالنسبة الى جميع المكلفين و

بحز

النوافل عن هذا التقسيم ولا يلزم الحكم فتذكر قال الشارح مع التمكن من فعله قال س متعلق بالعمد كما هو الظ
ولهذا اخر العمد عن السهو في الشرح وعلى عبارة المص يجعل متعلقا بالاداء او تقسيما ابتداء انتهى وفيه انه لا يجوز
ان يكون متعلقا بالعمد لمكان قوله او جهلا كالنوم لان التاخير عمدا مع النوم لا يجتمع فالصواب ان
يق ان في كلام الشارح ايضا يكون تقسيما على حده واما تقديم سهوا بل الظاهر المص قدره لئلا يتوهم ذلك
فتدبر ثم ان الحكم بتمكن المسافر من فعله اداء لا بناء على رايهم من جواز الاتيان بصوم شهر رمضان في
السفر واما على راينا من عدم جوازه فلا فرق بينه وبين الحايض اصلا فتامل قال الشارح ان فعل النائم
والحايض وكذا القضاء عن الميت ثم لا يخفى ما في تعريف المص من الركاكة او استدراك ما لم يسبق وجوبه
على المستدرك سمج جدا هذا ويمكن ان يق في توجيه تعريف القائل ان المراد بالوجوب على المستدرك اعم من
ان يكون ثابتا عليه او ساقطا بالعذر ولا شك في تحقق الوجوب بهذا المعنى بالنسبة الى النائم والحايض
لكن القضاء عن الميت لم يصدق عليه التعريف ويمكن التزام عدم كونه قضاء بل خارج عن جميع تلك
الاقسام فتامل قوله واما من قال بانها واجبة حال النوم اه لا يخفى ان النزاع مع هذا القائل على هذا قريب
باللفظي اذ لا شك ان من قال بانه لا يجب حال النوم والحيض اراد انه لا يجب عليه ان يفعله في هذا
الحال بحيث يترتب الذم على تركه ولا ينكر وجوبه عليه بمعنى وجوب ان يفعله بعده لا في الحال لكن الظ
ايضا ان مراد من قال بالوجوب على النائم والحايض هو ما ذكر المحشي وان القول بوجوبه عليهما بان
بان يفعلها حال النوم والحيض لا يصدر عن العالم فالظاهر ان النزاع لفظي كما ذكرنا فتدبر ثم ههنا بحث
وهو ان الظاهر كما سبق ان وجوب على المستدرك ان يكون قد سبق وجب عليه وفات وح
يستدرك ما فات وعلى هذا المذهب لم يكن كذلك اذ الواجب عليه سابقا على هذا هو ان يفعله في
الحال ولم يفت فلم يكن استدراكا كيف ولو كان هذا استدراكا للزم ان يكون من اخر الصلوة
عن اول الظهر وفعلها بعده بساعة مستدركا لما سبق له وجوب فيكون قضاء فهذا التعريف لا يصح
الا على راي من قال بانه واجب حال النوم بان يفعله فيه فلذا ذكر الش وحكم بضعفه فتامل قوله
فمن قال بوجوبه بامر جديد اه وذلك لانه لو وجب صلوة النائم حال النوم لوجب اما فعلها في حال النوم
وهو باطل عند هذا القائل او فعلها بعده وح لم يجب القضاء بالامر الجديد بل بالامر الاول اذ على هذا
الخطاب الاول الدال على وجوب الصلوة شامل للنائم ايضا لكن بان يفعلها بعد النوم وهو قول بوجوب

القضاء

القضاء عليه بالامر الاول فمن قال بوجوب القضاء بالامر الجديد يعني ان يقول انه لا يجب الصلوة عليه حال
النوم اصلا بل يعلم وجوبها عليه بعد النوم بامر جديد فتدبر ومن قال بانها واجبة بالاول قال بوجوبها الان
القضاء على النائم على هذا كان واجبا بالامر الاول لان كل قضاء يكون بالامر الاول على مذهبهم فهو يقول
ان الخطاب الاول شامل له اصلا لكن لا بان يصلي حال النوم بل بان يصلي بعده وهو معنى وجوب
الصلوة على النائم على هذا المذهب فتدبر قوله في الحاشية فلا يرد ان الامر في هذا الخلاف بالعكس
من ذلك كان ذلك بناء على ان من قال بالوجوب بعده قال بالوجوب بعده فقط ولا يكون واجبا
قبله فعلى هذا من قال بالوجوب بامر جديد يقول بوجوبها لانه دفع امر جديد دال على وجوبه بعد النوم
فيجب او يكون المراد به يقول بوجوبه لو وقع امر جديد ومن قال بوجوبه بالاول قال بعدم وجوبه لانه لو وجب
بالاول لوجب اولا ايضا والمفروض هو وجوبه بعد النوم فقط فتامل وان قلت فهذا كيف يجامع
الاجماع على وجوبه بعد النوم وكيف يصح ح مذهب من قال بوجوبه بالاول قلت باعتبار ان من قال
بوجوبه بالاول قال بوجوبه اولا ايضا فلا اشكال فتدبر ويمكن ان يق ان يكون منشا الخلاف ح بالعكس
بناء على ان من قال بوجوبه بالاول ينبغي ان لا يقول بوجوبه لان الامر الاول لم يتعلق بالنائم لكونه نائما
فلم يجب عليه بالامر الاول واما من قال بوجوبه بامر جديد فيقول بوجوبه كما ذكرنا هذا والوجهان بعيدان
جدا اما الاول فظاهر لما ذكرنا فيه من الاحتياج الى الفرض المذكور واما الثاني فلان عدم تعلق الامر بالنائم
اولا مع لم لا يجوز تعلقه به بان يفعله بعد النوم على ما ذكره المحشي فح يمكن ان يكون واجبا عليه بعد النوم بالامر الاول
وايضا على هذا يرد الاشكال على من قال بان القضاء بالامر الاول لانه كيف يوافق الباقي في وجوبه بعد
النوم الا ان يق المراد ان وجوبه بعد النوم اجماعي اما لو لم يكن اجماعيا فالظ ان منشا الخلاف لو وجه بهذا الظ نفي
هو العكس بان يتوهم ان الامر الاول لا يجوز تعلقه بالنائم وح يق كما ذكرنا واما على الوجه المذكور في الاصل
فلم يصح لكن بعد وقوع الاجماع علم ان من قال بان القضاء بالامر الاول جوز تعلقه بالنائم ولا اشكال
هذا غاية توجيه الكلام والله اعلم بالمرام قوله قلت ايقاع الفعل في حال النوم هذا انما هو اذا كان صدور
الامر قبل النوم فح التكليف بايقاع الفعل في زمان النوم جائز والنوم انما صدر من المكلف ولا اشكال
ح اما اذا كان وقت صدور الامر نائما فلم يصح التكليف ح ويكون بمنزلة التكليف بشرط النوم فافهم

قوله واما انه تكليف الغافل هذا انما يلزم اذا كان وقت صدور التكليف نائما اما اذا لم يكن ح نائما بل نام عند وقت وجوب الفعل فلم يلزم تكليف الغافل ولا باس بكونه واجبا عليه حال النوم كما لا يخفى قوله فان قلت اركوه المعجلة فقد قدمت هذا على رايهم وقد ذهب اليه بعض علمائنا ايضا وكذا تقدم صلوة الليل اوله وكذا غسل الجمعة في الخميس عند علمائنا والحق هو القول بجواز التقديم وما ذكره في الجواب تكلف ركيك لا ينبغي ارتكابه فتامل قوله وفيه انه قد لا يعلم المصلي فيه انه لا يجب ان يعلم المصلي خصوص البعضين بل ينوي ان بعضها منها اداء وبعضها اخر قضاء وان لم يكن عالما بخصوصهما نعم لو نوى في كل بعض انه اداء او قضاء لزم ذلك وكان مراد المحشي هو ذلك وح فيبقى احتمال ما ذكرناه فتدبر قوله فلا ذم شرعا ولا اثم وان لم يسقط عنه في الواقع بحيث لو ظن ثانيا عدم قيام الغير به وارتفع ظنه به لوجب عليه ان يفعله فتامل قوله اذ لم يقم به غيره في ظنه فانه يفهم منه انه اذا قام به غيره في ظنه فلا ذم وهو المراد فافهم قوله يسقط الوجوب عن الكل اي لا ذم عليهم بناء على ما ذكره المحشي فافهم قوله الوجوب على الجميع من حيث هو لا يخفى سخافة هذا المذهب وعدم اتجاهه معقوليته راسا قوله يجوز ان ينصب الشارع امارة كان يجعل فعل البعض بمنزلة فعل الكل فاذا تحقق سقط من الباقي من غير نسخ قال الشارح وقيل انما يجب على البعض واختلفوا في هذا البعض ايضا فقيل هو اي بعض كان وقيل هو بعض يشهد الشي كصلوة الجنازة مثلا وقيل بعض معين عند الله تعالى مبهم عندنا كذا ذكره الشارح العلامة والمشهور منهم الاول قوله قال س هذا مما يتاه اعلم انه يمكن تقرير هذا الايراد بوجهين احدهما ان الوجوب العيني متعلق بالجميع فلا يكون الوجوب الكفائي كك بل متعلق بالبعض ولا يلزم ان يكونا موافقين في الماهية هف وهذا هو مراده س حيث قال بعد ما علمه المحشي عنه متصلا بقوله فيختلفان لكن الاول متعلق بالجميع فلا يكون الثاني كك والا اتفقا في الحقيقة انتهى وهذا صريح فيما ذكرنا وثانيهما يختلفان في السقوط وعدمه على ما ذكره فيختلفان في الحقيقة لكن العيني واجب فلا يكون الكفائي واجبا هف وهذا هو مراد المحشي كما ينادي به اخر كلامه ولهذا لم يذكر الزيادة المنقولة فتدبر قوله فان القتل للردة والقتل للقصاص ظاهره ان المراد ان القتلين موافقان في الماهية مع ان الاول لا يسقط بالتوبة دون الثاني فتامل قوله قال في شرح الشرح الشارح المحقق اه يمكن ان يقال ان السائل لم يدع اولا ان شيئا من افراد الوجوب العيني لا يسقط بفعل البعض

حتى

حتى يندفع بما ذكره الشارح من ان الوجوب العيني على زيد يسقط بفعل عمرو بل منشاء توهمه انه راى بعض الواجبات العينية لا يسقط بفعل شخص آخر فهذا صار منشاء الشبهة فاورد انه يجب ان يكون جميع الواجبات كك ولا يسقط بفعل البعض وظاهر ان ما ذكره الشارح لا يصلح لحل هذا السؤال نعم هو يصلح ان يورد نقضا عليه فلذا ذكره الشارح ما يحل به الاشكال هذا ولا يبعد ان يقال ايضا ان مراد السيد من الوجوب على الاعيان هو ان يكون شي واحد واجبا على كل واحد من اشخاص متعدده وظاهر انه لا يسقط عن شخص بان يفعله شخص آخر كالصلوة مثلا وليس مراده من الوجوب على الاعيان هو الوجوب العيني مطلقا فتامل قوله اقول ويمكن ان يجاب ايضا اه هذا بناء على ما هو الظاهر من ان الوجوب جنس للوجوب العيني والكفائي وليس خارجا عنهما عارضا لهما والا لو سلم انه يوجب الاختلاف في الحقيقة الجنسية ايضا فلا يلزم ان لا يكون الوجوب الكفائي واجبا لجواز ان يكون الوجوب عرضيا لا فراده فتامل ولا يذهب عليك ان هذا الجواب انما هو اذا قرر السؤال على الوجه الثاني ولو قرر على الوجه الاول فنقول بعد ما ذكره الشارح من ان الاختلاف في طرق الاسقاط لا يوجب الاختلاف في الحقيقة انه لو سلم ذلك فالمسلم انه يوجب الاختلاف في الحقيقة النوعية دون الجنسية ايضا ولا نسلم ان التعلق بالجميع تمام حقيقة الوجوب العيني حتى يلزم ان لا يكون الكفائي متعلقا بالجميع ولو سلم انه يوجب الاختلاف في الحقيقة الجنسية ايضا نقول انا لا نسلم ان التعلق بالجميع من ذاتيات الوجوب العيني بل يجوز ان يكون عرضيا له وح لا يلزم ان لا يتعلق الكفائي بالجميع ولو سلم انه ذاتي للعيني فلا نسلم انه يجب ان يكون ذاتيا للكفائي ايضا بل الكفائي يتعلق بالجميع لكن التعلق بالجميع عرضي له فتامل قوله اقول على هذا كان النزاع لفظيا نعم الظاهر انه كك ولا فائدة في النزاع في ذلك فتامل وقد يجاب عنه بان من قال اه قد يعترض عليه بانا لا نسلم ان تعلق الوجوب اولا بالبعض المبهم وان تعلق الاثم ثانيا بالجميع غير معقول بل الظاهر كما يشهد به الملاحظة الصحيحة ان القصد اولا تعلق بالوجوب على بعض منهم والغرض هو صدور الفعل من بعض منهم اي بعض كان لكن لم يكن اثم غير المعين معقولا تعلق القصد ثانيا باثم الجميع لو تركوه لا يمكن انكار ذلك فضلا عن ان لا يكون معقولا فتامل قوله فصار الحاصل ان القول اه فيه انه لم يتعلق القصد اولا باثم غير معين حتى يدعى انه غير معقول بل تعلق اولا بطلب الفعل وصدوره من

بعض منهم كما ذكرنا ويلزم منه تعلق القصد ثانيا باثم الجميع لو تركوه ولا يعقل لا دعاء عدم معقولية ذلك وجها
اصلا فتامل قوله واراد بالدليل الذي يأول به الظاهر القاطع هذا حق لكن ح يرد على قول الشارح فانه اي
من القائل دليل اه انه لا يمكن القائل شيء من الدليل اما دليل المص فلكونه قطعيا واما الدليل الاخر فانه كلام الله
تعالى ويجب حمله على ظاهره او ارتكاب تاويل ولا يمكن تركه بالكلية الا ان يكون على سبيل الترك بعض
لو لم يكن دليلنا قطعيا لوجب التاويل جمعا بين الادلة كيف والحال انه قطعي فتامل قوله منكر كون
الامر بحوز تعلقه بواحد منهم اي حقيقة والا فلا نزاع في جواز تعلق الامر لواحد منهم ظاهرا كما صرح به قوله
اما اولا فلانه قد نقل اه هذا على المذهب الرابع واما على المذهب الثالث فنقول انه لا تخيير حقيقة
بل ظاهرا فقط فلمن سلم قوله التعين يوجب ان لا يجري لو اتى بالاخر فلا نم قوله والتخيير يوجب
ان يجري اه التخيير الحقيقي يوجب ذلك لا الظاهري فتامل قوله اقول واما ثانيا فلان لهم ان يقولوا
اه اراد بالمعنى الذي فسرتم هو ان يكون كل واحد منها مخيرا فيه من حيث انه واجب ولو اتى باي فرد
لاتى بالواجب والمعنى الذي فسرنا هو ان الواجب واحد لكن الاتيان بالمخير فيه بمعنى انه يسقط به الواجب
لا فرد من افراد الواجب هذا والظاهر ان هذين الايرادين واردان على سبيل البدل لا على طريق
الجمع كما فعله المحشي وذلك لانه ان اراد الشارح بقوله ان التعين يوجب ان لا يجري لو اتى بالاخر انه يوجب
ان لا يجري اصلا لا بعنوان انه واجب ولا انه يسقط به الواجب فيرد الايراد الاول فقط لا الثاني
لانه لا شك ان التخيير باي وجه معنى كان يوجب ان لا يجزي الاخر في الجملة فهو ينافي التعين على ما ذكر وان
اراد به ان التعيين يوجب ان لا يجزي لو اتى بالاخر من حيث انه واجب على ما ذكره المحشي في دفع الايراد
الاول فح يندفع الايراد الاول ويرد الاعتراض الثاني وهو ان التخيير بالمعنى الذي ذكرتم يوجب ان يجزي
لو اتى بالاخر من حيث انه واجب واما التخيير بالمعنى الذي ذكرنا فيوجب ان يجري في الجملة لا من حيث انه
واجب والاجزاء في الجملة لا ينافي التعيين بالمعنى المذكور انما المنافي له الاجزاء من حيث انه واجب فتامل
قوله كل ما هو مجهول للامر والمامور كليهما هذا كما ترى وكانه سقط من القلم او لاحدهما وهذه العبارة وجد
في حاشية الابهري بدون لفظ كليهما وهو ايضا بظاهره كما ترى والاظهر او بدل الواو ولعله سقط
الالف عن القلم فلا تغفل قوله لان الوجب فيهما غير معلوم بالنسبة الى المامور هذا على مذهب من قال

ابو بعض المراد

به من عند الله تعالى ولا تخلف ظ واما على المذهب الاخر وهو ان الوجب ما يفعله المكلف فيمكن ان يق
ان هذا التعيين وهو علم المكلف بان كل ما يختاره وتعلق اراده به هو الواجب عليه كاف في
التكليف فلا يكون ح مبهما لا يجوز التكليف به بل المكلف لا ابهام فيه فتامل قوله ويعلق التخيير
في الاخرين ليس كك لا يخفى انه على الاخرين ليس تخيير حقيقة اما على مذهب من قال ان الواجب معين
يختلف فلانه يكون الوجب معينا ولم يكن تخيير اصلا واطلاق التخيير باعتبار ان ذلك باختيار المكلف
وارادته كلما تعلقت ارادته به يجب عليه ان يفعله لكنه لا يمكن في الواقع ان يتعلق ارادته بغير ما هو واجب
عند الله تعالى فهو بمنزلة ان يق كل ما تعلق ارادتك به من هذه الاشياء وجب عليك ان تفعله واما على
المذهب الرابع فلان الوجب هو واحد معين لكنه اذا اتى بالاخر ايضا يسقط الوجب واطلاق التخيير
بهذا الاعتبار فح لا يتم الدليل عليهم وانما يتمشى الدليل لو كان واجب ومخير فيه حقيقة وليس كك بناء على
هذين المذهبين فتامل قوله في ابطال المذهب الثالث والرابع قد عرفت انه يمكن لهما دفاعه عن الثالث
بما ذكر ولو سلم انه على هذا المذهب ايضا مبهم ومع وجود هذا التعيين لا يخرج عن الابهام فنقول هذا الايراد
لكن ما اراده بقوله ولا يندفع بالجواب الذي سنذكر مردود بانه يمكن اجراء نظيره فيه اذ لا شك ان
هذا الجواب ليس مجهولا من كل وجه حتى لا يصح التكليف به بل معلوم بالنحو المذكور بل نقول ان هذا الجواب
يمكن اجراؤه من جانب من قال بانه واحد معين عند الله لا يختلف ايضا لان الوجب على هذا لم يكن مجهولا
للمكلف من كل وجه بل يعلمه باعتبار انه واحد من تلك الاشياء معلوم معين عند الله وليس ايضا تكليفا بما
لا يطاق باعتبار انه لا يعلم خصوص ذلك الواجب حين يفعله لانه انما يكون كك لو لم يكن غيره مسقطا له
اما اذا كان غيره مسقطا له فلا باس بالتكليف به نعم يرد على المذهبين ان الدليل يجري فيهما و
الجواب مشترك وهو موهوم واما عدم جريان الجواب عن جانبهما فباطل فلو اكتفى بقوله فلان هذا الدليل
يجري في ابطال المذهب الثالث والرابع لكان اسلم مع انه يمكن المناقشة فيه ايضا على المذهب
الثالث فتدبر قوله ذكر المكلف بالكسر وقع على سبيل الاستطراد وليس كك بل كما ان بوجوب علم المكلف
بالمكلف به يتم مدعى المستدل وهو ابطال مذهب المص كك بوجوب علم المكلف ايضا به يثبت ذلك
اذ على مذهب المص لم يكن المكلف عالما بالواجب لكونه مبهما ولو اريد ان وجوب علم المكلف يكفي في

دعواه ولا حاجة الى ذكر المكلف ايضا فسمج جدا بل اذا كان كل منهما نافعا في المقصود فلا باس بايرادهما
بل هو الاولى كما لا يخفى نعم ذكر المكلف لو اجرى الدليل في ابطال مذهب من قال انه واحد معين
عند الله تعالى كان على سبيل الاستطراد اذ علم المكلف حاصل على هذا المذهب وكذلك على مذهب
من قال انه هو ما يفعله المكلف لان المكلف تعالى عالم بافعال العباد واما في ابطال مذهب المصنف
فليس على سبيل الاستطراد كما لا يخفى قوله ليس المراد ان علم المكلف اه حاصله على ما يستفاد من كلامه
انه ليس المراد ان علم المكلف به شرط للتكليف والا يلزم الدور بل المراد انه لما كان الغرض من ايجاب
المكلف بالمامور فيجب ان يحصل له الظن بكونه مامورا به ولو بعد وقوع التكليف حتى يحصل الغرض منه
وسيجيء منع وجوبه بهذا الوجه ايضا فالوجه ان يقال ان مراد المستدل من علم المكلف هو تصور
المامور به وهذا وان لم يكن شرطا للتكليف فبعد وقوعه لا شك في وجوب حصوله حتى يصح ترتب
الثواب والعقاب عليه ولولا كلام المحشي فيما سيجيء لامكن حمل كلامه ههنا على ما ذكرنا فتامل قوله اقول
هذا الدليل بادنى تصرف اه قد عرفت انه على هذين المذهبين لم يكن تخيير حقيقة بل اطلاق التخيير على المذهب
الثالث باعتبار انه منوط بارادته وفعله فكل ما فعله علم انه الواجب ولم يمكنه ان يفعل الاخر و
على المذهب الرابع وجب معين لكن يسقط بالاخر ايضا وهذا ظاهر فليس شيء من المذهبين تخييرا حقيقة
حتى يجري الدليل في ابطالهما فتامل قوله ولا يندفع شيء من الجوابين اللذين ذكرهما الظاهر انه اراد الجوابين
اللذين ذكرهما في الحل وعدم اندفاعهما ظاهر لا النقض والحل لان الظاهر ان النقض وارد عليهما
لان لهما ان يقولا ان هذا الدليل لو تم لدل على وجوب تزويج كل من الخاطبين ووجوب عتق
جميع الرقبات وهو خلاف الاجماع هذا اذا كان الاجماع على وجوب واحد منهما سواء كان
معينا او مبهما ظ واما لو كان الاجماع على وجوب واحد منهما لا على التعيين فيمكن ان يقال ايضا
ان لهما ان يورد النقض على الدليل بهذا الاجماع وان كان الاجماع في الواقع منافيا لهذين
المذهبين ايضا ولا باس بهذا ابطال الاستدلال فتامل قوله اقول الظاهر انه ذكره الاحسن ان
يذكر توجيه الدليل والحل اولا حتى يسهل لك معرفة ما ذكره المحشي وما يذكره عليه فنقول حاصل الدليل
انه لو كان الواجب هو مفهوم الواحد لا بعينه لوجب ان يكون المخير فيه ايضا هو ذلك وكانه زعم

ظهور ذلك

ظهور ذلك اولا انه على هذا المذهب ليس المخير فيه الجائز تركه هو خصوص فرد ولا يجوز ترك الجميع ايضا فيكون
الجائز تركه هو الغير مبهما ثم ان هذين اي احدهما الذي هو متعلق بالوجوب والذي هو متعلق التخيير
اما واحدا ومتعددا او قيل ان التعدد غير معقول فالامر فيه سهل اذ غايته ان يكون ما ذكره المستدل
على سبيل التنزل والتسليم ويحتمل ان يكون الترديد بين الاتحاد والتعدد باعتبار انه هل يكون صدق الواجب
والمخير فيه على ذلك المفهوم في ضمن فردين فيكون متعلقهما متعددا او في ضمن فرد واحد وعلى التقديرين
يلزم في صورة التعدد التخيير بين واجب وغير واجب وهو رفع حقيقة الوجوب وفي صورة الاتحاد يلزم
اجتماع التخيير والوجوب في شيء واحد وانهما متناقضان فتامل وخلاصة الجواب الاول ان الواجب
هو مفهوم احدهما لكن لا نسلم ان المخير فيه ايضا هو ذلك المفهوم بل هو خصوص واحد ولا يلزم التخيير
بين واجب وغيره اذ لم يخير بين المفهوم وكل واحد حتى يلزم ذلك بل التخيير انما وقع في افراده و
هو خصوص المعينات ولا مفسدة فيه وهذا ظاهر اذ ابطل الملازمة على الظهور بزعمه واما لو استدل عليها
بالنحو المذكور فنقول اما لا نسلم انه ليس المخير فيه الجائز تركه لا مفهوم احدهما اذ تركه انما يكون بترك
جميع الافراد وهو غير جائز فتامل وحاصل الجواب الثاني اما لا نسلم ان المخير فيه ايضا هو مفهوم
احدهما لكن لما تعدد افراد احدهما فكان الواجب هو احدهما في ضمن فرد والمخير فيه هو في ضمن
فرد آخر فمفهوم احدهما اذا تحقق في ضمن ما يفعله كان هو الواجب واذا تحقق في ضمن الفرد
الآخر كان هو المخير فيه كما لو وجب احد الشيئين وحرم الاخر فان احدهما اذا تحقق في ضمن
الفرد الذي فعله كان واجبا وفي ضمن الفرد الاخر كان حراما فالتخيير بين الواجب وغيره بهذا الوجه
مما لا محذور فيه فالواجب على كلا الجوابين يكون مفهوم احدهما واما المخير فيه فهو على الجواب الاول
يكون هو خصوص الافراد وعلى الجواب الثاني هو المفهوم المتحقق في ضمن الفرد ففي الجواب الاول نظر
الا ان مفهوم احدهما لا يجوز تركه انما يتحقق تركه بترك جميع الافراد وهو غير جائز فيجعل المخير فيه الجائز
تركه هو خصوص كل واحد وفي الجواب الثاني نظر الى انه يمكن ترك المفهوم ايضا في الجملة اذ ترك
الطبيعة يتحقق في ضمن ترك احد افرادها في الجملة فلذلك جعل الواجب هو المفهوم في ضمن
بعض الافراد والجائز تركه ايضا هو في ضمن فرد آخر فيصدق على المفهوم انه يجب فعله في

بجمله ولا محذور فيه فقوله وذلك لان الذي بيان الجواب الاول وقوله لقدر ما صدق عليه اشارة الى الجواب الثاني
بعد ان تعدد ما صدق عليه احدها اذا قلنا انه يتعلق به الوجوب والتخيير ما يكون متعلق الوجوب والتخيير واحدا
حتى يلزم مفسدة ولا يكون صحيحا على ما ذكره المستدل بل يكون متعلقه هو ح متعددا ولا محذورا في ذلك
وانما اشتبه انه يروج مفسدة الشق الاولى وهو لزوم التخيير واجب وغير واجب بهذا المعنى جائز انما الممتنع
هو ان تخير بين واجب مخصوص معين وغير واجب كذلك فتامل هذا هو الوجه في توجيهه على هذا من يجعل
الكلام جوابين وفيه بعد لان العادة في هذا الكتاب هو انه اذا ذكر جوابين يذكر ما يكون اشارة اليه ههنا
لم يفعل كذلك بل الظاهر سوق العبارة ان تمام الكلام جواب واحد ويجيء توجيه اخر فتنظر قوله والقول بوجوب
مفهوم احدها الى قوله ظ هذا ظ لكن المص لا يقول به على ما يجيء قوله ولا على راي من نفى وجودها اه يمكن ان
يقال انه على هذا الراي وان لم يكن الكلي موجودا لكن لا شك ان بعد وجود فرده يحصل له نفس امرية بها
يمتاز عن الكليات التي لم يوجد لها فرد اصلا وح نقول بمجرد ذلك يصح تعلق الوجوب به فيجب على المكلف
ان يحصل هذا الكلي في نفس الامر وذلك بان يفعل احد افراده فلا اشكال وعلى راي من يقول ان العرضيات
ليست موجودة بوجود افرادها بالذات لكنها موجودة بالعرض يمكن ان يقال ايضا ان الوجود بالعرض كاف في
تعلق الوجوب بالكلي فيجب على المكلف ان يجعل الكلي موجودا بالعرض بان يفعل احد افراده ولا محذور
في ذلك هذا لكن شيء في الوجهين لا يصح من جانب المص لانه يصرح بان الامر بالكلي امر بجزئي مطابق له لامتناع
وجوده في الخارج وبناء على هذين الوجهين كما يصح تعلق الوجوب بمفهوم الكلي كذلك يصح تعلق الامر بمفهوم الكلي
ايضا فكلامه ههنا يوافق ما ذكره ثمه اصلا فتامل قوله فوجودها عبارة عن وجود اه ان اراد انه يجب
على المكلف تحصيل فرد معين لهذا المفهوم فظاهر البطلان وان اراد انه يجب عليه تحصيل فرد ما
فنقول انه ايضا كلي فاذا لم يكن الكلي موجودا في الخارج ولم يصلح لان يكون متعلقا للوجوب يعود
الكلام فيه ايضا ولا يندفع الاشكال الا ان يقال ان الواجب ليس تحصيل فرد معين ولا تحصيل مفهوم
احد الافراد ايضا بل الواجب هو تحصيل واحد من تلك الافراد على سبيل البدل وفرق بين ان يكون
الواجب هو مفهوم احد الافراد ويكون فعل هذا الفرد وذلك الفرد على سبيل البدل فتامل ثم لا يخفى انه
بناء على هذا التوجيه يكون معنى تعلق الوجوب بالمفهوم هو وجوب تحصيل فرد كما صرح به المحشي فتحقيقه تعلق

الوجوب

الوجوب بالفرد والمخير فيه ايضا هو الفرد فح لا بد من التمسك بما ذكره في الجواب الثاني على ما فسره المحشي وهو ان
الوجوب تعلق بالفرد على سبيل البدل على ما اشرنا اليه اتفاقا فكل ما كان واجبا كان الاخر مخيرا فيه فلا يمكن هذا
صحيحا من جانب المص لانه ذكر جوابين وبناء على هذا التوجيه لا يكون الا جواب واحد فالظاهر ان يقال ان المص
اورد الجواب الاول على مذهب من قال بوجود الكلي وذكر الجواب الثاني بناء على مذهبه ولا اشكال
ح فتامل قوله والجواب الثاني مبني على ان كل واحد اه اي هنا كان الكلام جيدا موافقا لما ذكرنا لكن ما
ذكره ههنا من ان الواجب على الجواب الثاني هو خصوص الافراد بعيد لان الظاهر ان المص يقول ههنا بوجوب
احدها لا لخصوص الافراد وان كان المناسب لما يجيء منه من ان الامر بالكلي امر بجزئي مطابق له هو ذلك
فتامل قوله وستعرف وجها اخر للمنافاة وهو ان الجواب الاول منع للملازمة والثاني منع لبطلان التالي
في الشق الاول فتامل قوله ثم هذا الذي بنى عليه الجواب اه هذا بناء على ما فسره واما على ما قررنا من ان في
الجواب الثاني ايضا كان الواجب هو مفهوم احدها فلا اشكال وليس توجيها اخر ولا منافاة للمختار كما لا يخفى
قوله ولا يتوهم ان هذا هو ما ذهب اه حاصله انه على ذلك المذهب ان الله تعالى يعلم ما يفعله المكلف
فالواجب بعينه عليه وبناء على هذا لم يوجب الله تعالى شيئا معينا بل وجب الفرد عليه بعنوان انه اذا فعل
هذا كان هو الواجب وذلك بالنسبة الى جميع المكلفين على السواء ولم يوجب شيئا معينا على احد منهم
وان علم ما يفعله كل احد هذا وعلى ما قررنا من ان الواجب هو المفهوم في ضمن الفرد كان الفرق اظهر لانهم
لا يقولون بالمفهوم اصلا بل قالوا بتعلق الوجوب بالفرد المعين فتامل قوله اشارة الى ان الشق الثاني وهو
ما يكون متعلقها واحدا غير معقول بل الصحيح هو الشق الاول وهو ان متعلقها متعددا ودفع المحذور اللازم
ح بقوله والتخيير بين واجب اه والاحسن في العبارة ما قلنا من ان المراد ان هذا يابى عن ان يكون متعلقها
واحدا حتى لا يجوز ذلك بل يكون متعلقها متعددا ولا محذور فيه فتامل ثم ان المراد من الاباء عن ان يكون واحدا
انه يصح ان لا يكون واحدا والا فظاهر ان تعدد ما صدق عليه احدها لا ينافي ان يكون متعلقها واحدا اذ يجوز
ان يكون متعلقين باحدها في ضمن فرد واحد فتدبر قوله على المفهوم مع قطع النظر عن الفرد اه ان اراد
به المفهوم بشرط ان لا يكون في ضمن الفرد فظاهر البطلان لان المفهوم بشرط لا ليس له تحقق اصلا فكيف يصح
ان يكون متعلقا للوجوب وان اراد المفهوم لا بشرط التحقق في ضمن واحد من الافراد فهو الذي يقول انه ح

لا يمكن منع الملازمة لا يتأتى الذي نقول انه لا يمكن منع الملازمة على تقدير الحمل عليه هو المفهوم بشرط شيء لا لا بشرط لانه
اذا لم يمكن انكار كون المفهوم بشرط شيء واجبا في ضمن فرد ومخيرا فيه في ضمن فرد آخر فلا يمكن انكار ذلك
في المفهوم لا بشرط ايضا لاتحاد اللابشرط وبشرط الشيء في الجملة ثم ان المسلم عدم انكار امكان كون المفهوم اللابشرط
وبشرط الشيء واجبا ومخيرا في الجملة واما كونه مخيرا فيه جائز الترك بالكلية فلا بناء الجواب الاول على حمل المخير فيه عليه
كما اشير اليه سابقا فلا يلزم حمل الواحد بعينه في الجوابين على معنيين كما حمله ويمكن الجواب بان المراد ان منع
الملازمة مبني على حمل الواحد بعينه على المفهوم اللابشرط اذ لوحظ في نفسه مع قطع النظر عن تحققه في ضمن الفرد
اذ ح يمكن منع كونه مخيرا فيه بناء على ما هو الظاهر منه من كونه جائز الترك بالكلية فان ذلك المفهوم الملحوظ كذلك
كذلك ومنع بطلان التالي مبني على الحمل على المفهوم المذكور اللابشرط اذا لوحظ تحققه في ضمن الفرد فان بعد ذلك
الملاحظة يحكم العقل باتصافه بكل ما يتصف به الفرد فاذا اتصف الفرد بكونه جائز الترك اتصف المفهوم ايضا به
واما اذا لم يلاحظ تحققه في ضمن الفرد فلا يمكن وصفه بالمخير فيه كما لا يخفى وعلى هذا يظهر لما ذكره وجه لكن يرد
ان بعد ملاحظة تحققه في ضمن الفرد ايضا يمكن منع كونه مخيرا فيه بناء على ما هو الظاهر منه من كونه جائز الترك
بالكلية اي في ضمن جميع الافراد ثم تسليمه بناء على الحمل على جائز الترك في الجملة فلا يلزم الحمل على معنيين فتامل
قوله لان كون مفهوم احدها واجبا في ضمن فرد آه لو كان هذا مما لا يمكن انكاره فنقول مراد المستدل
هو هذا اي انه لو كان الواجب هو مفهوم احدها المتحقق في ضمن فرد كان المخير فيه ايضا هو ذلك الى آخر
الدليل وح لا يتم الجواب الثاني على زعمه فلا يصح ما ذكره انه لو قرر كلام المستدل باي وجه كان يتجه
الجوابان اذ الحاصل ان ههنا احتمالين لتوجيه هذا القول يمكن دفع الدليل بكل منهما اذ ح لا يصح الاول
الا ان يقال ان المراد انه لو كان الواجب هو المفهوم في ضمن احد الافراد يكون المخير فيه ايضا هو ذلك في ضمن
فرد آخر البتة ولا يمكن انكار ذلك لكن يجوز ان لا يكون الواجب هو ذلك بل يكون هو المفهوم من حيث هو
فمراده انه لو حمل على المفهوم في ضمن الفرد فلا يكون منع الملازمة بل يكون الجواب الاول ح هو انا لا نقول بثبوت
المقدم بل نقول الواجب هو المفهوم من حيث هو ولا اشكال ح فتامل قوله قلت لا بل ذلك الاضطراب
في كلام المستدل قد ظهر بما قررنا انه لا اضطراب في كلام المستدل اذ حاصل دليل انه لو كان الواجب هو المفهوم
من حيث هو اي لا خصوص فرد سوآء كان هو المفهوم في ضمن جميع الافراد او في ضمن فرد واحد كان المخير

فيه

فيه ايضا هو ذلك وح اما ان يكون هذان المتعلقان واحدا او متعددا اذ ذلك الترديد اما على الوجه الاول الذي ذكرنا
وان كان المتعدد غير معقول في الواقع ولا بأس به او بالاعتبار الثاني الذي ذكرنا من ان الاتحاد باعتبار ان
يكون الواجب والمخير فيه كلاهما صادقان على المفهوم في ضمن فرد واحد والتعدد باعتبار ان يكونا صادقين
عليه في ضمن فردين وعلى الوجهين لا اضطراب في الدليل اصلا كما لا يخفى ولا تشويش ايضا في الجواب كما قررنا
فتامل قوله لو جوز كلامه في الملازمة بان يحمل على المفهوم المتحقق في ضمن احد الافراد لم يندفع شيء من الجوابين
بل يصح الجواب تارة بان الجواب هو المفهوم من حيث هو لا في ضمن احد الافراد والمخير هو خصوص
الافراد وتارة بان الواجب هو ذلك المفهوم والمخير فيه ايضا هو ذلك لكن صدقهما عليه على سبيل البدل
ولا محذور فيه فتامل قوله ويظهر لك ان منع الملازمة في الاستدلال آه لا يمكن ان يقال انه بمجرد ان يكون الواجب
هو المفهوم والمخير فيه غيره كما ذكره المجيب من وجوب المفهوم والتخيير بين خصوص الافراد لا يلزم ح التخيير
بين الواجب وغيره وانما يلزم التخيير بينهما لو كان كل منهما هو المفهوم لكن في ضمن فردين فكان المستدل
تفطن بذلك فلذلك تمسك بالملازمة وقال انه لو كان الواجب هو المفهوم كان المخير فيه ايضا هو ذلك
وكانه بنى ذلك على التوجيه الذي ذكرنا في توجيه الملازمة كما ذكرنا حتى يلزم ح في صورة التعدد المحذور المذكور
ومع هذا لا يمكن اخذ الملازمة مستندا كما نعم بعد اخذ الملازمة ايضا يرد عليه لا يراد المورد عنه بوجه آخر وتم تفطن
المستدل فتامل ويمكن توجيه عبارة الشارح بحيث يمكن تمام الكلام جوابا واحدا كما هو الظاهر منه ان حاصل الجواب
هو ما ذكر في توجيه الجواب الاول وهو ان الواجب هو المفهوم والمخير فيه الجائز تركه هو خصوص المعينات وقوله
وتعدد ما صدق عليه آه اشارة الى دفع سؤال يتوهم ههنا وهو ان المفهوم لا يتحقق الا في ضمن الفرد فاذا
تحقق في ضمن فرد يلزم هناك اجتماع التخيير والوجوب في شيء واحد وانه ح وحاصل الدفع ان المفهوم
احد الافراد المتعددة فاذا تحقق في ضمن فرد بفعل المكلف تحقق الواجب في ضمنه ولا يكون المخير فيه الجائز
تركه هو هذا الفرد حتى يلزم المحذور بل يكون المخير فيه ح هو الافراد الاخر وكذا الحال اذا تحقق المفهوم في ضمن فرد
آخر لما كان يتوهم ح لزوم التخيير بين الواجب وغيره اذ التخيير على ما ذكره بين خصوص الافراد المفروض
ان ذلك الفرد واجب والجائز تركه هو الفرد الاخر فيلزم التخيير بين واجب وغيره قال التخيير بين الواجب
وغيره بهذا الوجه وهو ما يكون على سبيل البدل لا محذور فيه انما المح التخيير بين واجب بعينه وغير واجب بعينه

والامر في توجيه العبارة ح على قياس ما عرفت وهو ان تعدد ما صدق عليه احدهما اذ تعلق به اي بما صدق
الوجوب والتخيير بان يحقق المفهوم في ضمن فرد يا بى عن ان يتعلق به الوجوب والتخيير حتى لا يجوز ذلك
بل الوجوب تعلق بهذا الفرد والتخيير بالفرد الاخر ولا محذور فيه فتدبر ولا يخفى ما في هذا التوجيه من التكلف
على ان الجواب عن السؤال المذكور ظ وهو ان الوجوب تعلق باحد المفهوم وان تحقق في ضمن هذا الفرد والجائز
تركه هو خصوص هذا الفرد ولا محذور في اجتماعهما بهذا الوجه انما المح هو ان يكون خصوص الفرد واجبا وجائز الترك
او يكون المفهوم وجبا وجائز الترك بالكلية وشى منهما لم يلزم ههنا ولا يحتاج الى تجشم الجواب الذي ذكره هذا و
الانصاف ان عبارة الش ههنا بل في اكثر المواضع مشوشة مغلقة لا يظهر منها المراد ولا نعد توجيهها وتحريرها الا
بتكثير السواد ولنعم ما ذكره بعض المحشين حيث قال بعد ما اطنب الاطناب وفتح ابواب الاشهاب في حل
هذا الجواب لقد طوينا بالنفس فيه لانه من عوارض الكتاب ومشكلاته ومجاريه وجيانه قوله ومع مناط الحكم في
الكفاية كانه توهم ان حصول المصلحة منهم بيانه في وجوبه على البعض المعين اذ لا يطلب منه بخصوصه بل يحصل الغرض
بفعل الاخر ايضا والوجوب على المبهم غير معقول فيجب على الجميع فظهر ان حصول المصلحة بمبهم هو منشا الحكم بالوجوب
على الجميع في الكفاية وهو موجود في المخير ايضا فيجب ان يكون الوجوب فيه هو الجميع لعدم الفارق فقال قوله
كان السند يبطل اذ الظاهر انه لم يتحقق الاجماع ههنا لمخالفة الخصم وكانه لهذا لم يتعرض الش في توجيهه لذكر
الاجماع اصلا الا بعنوان السند فافهم قوله فان ذلك مقتضى الاجماع اه هذا يدل على ان الاجماع انما هو على
وجوب تزويج احد الكفوين لا على التعيين بحيث لو ابى عن واحد منهما لاثم بالوجوب وهذا ينافي ما سبق
منه في الحاشية المصدرة بقوله ولو كان التخيير اه حيث قال اقول دعوى الاجماع في ذلك مم اه وايضا لو
كان الاجماع على ذلك فلا حاجة الى التطويل الذي ذكره المستدل في الاستدلال بل يكفي ان يق ان تزويج
احد الكفوين واجب مخير وقد وقع الاجماع على وجوب واحد مبهم فيه على ما ذهبنا اليه فيكون في الجميع كذلك
فالحق ان يق ان الاجماع انما هو على وجوب تزويج واحد منهما بالتخيير وهو يحتمل ان يكون الوجوب معينا
او مبهما فلهذا تصدى لابطال الاول بان التخيير ينافيه حتى ثبت الثاني الذي هو مذهبه هذا ويمكن ان يق
ان غرض المحشي ان ذلك يقتضي الاجماع على التاثيم بترك البعض الغير المعين بضميمة ما ذكره سابقا حيث اثبت
بعد دعوى الاجماع المذكور ان الوجوب هو الواحد المبهم فيكون التاثيم بترك الواحد الغير المعين من حيث انه

غير

غير معين وفيه تكلف والاولى ان يق ان غرض المص هو ابطال مذهب من قال ان الواجب هو الجميع لان هذا البدل
انما هو منهم وح يكفي ان يق ان الاجماع ههنا على التاثيم بترك البعض لا الجميع اذ لا شك في ان الاجماع وقع
على وجوب تزويج احد المخاطبين لا مجموعهما وهو يقتضي التاثيم بترك البعض لا الجميع ولا حاجة الى تحقيق ان
البعض معين او غير معين حتى يرد ما ذكرنا فتامل قوله ان الدليل الاول والثاني ليس عاما قد عرفت ان الدليل
الثاني عام فتذكر قوله ثم تقديم دليل المذهب الثالث اه ان رجح ما فعله العلامة بان الدليل في الواقع عام
فلا وجه لتخصيص بمذهب خاص رجح ما ذكره الش رح بان الظاهر ان ذكر لكل واحد من المذاهب دليلا
خاصا به وهو على توجيه الش كك بخلاف توجيه العلامة لانه على ذلك التوجيه لم يذكر دليل خاص للمذهب الثالث
وايضا لو كان هذا الدليل عاما كالدليل الاول فلم يبق بينهما فرق الا باعتبار ذكر المكلف ايضا ههنا
وتركه ههنا وهو قبيح على انه يجب عليه ان يحمله على الاستطراد حتى يكون عاما فتامل قوله نسب العلم الى الامر
فقط وهو يشعر بعدم وجوب علم المامور فلا يصح من جانب المذهب الاول لانهم اوجبوا علمهما معا كما يدل
عليه الدليل الاول وايضا قيد العلم بالوجوب وهو يشعر بان الوجوب غير مختلف بالنسبة الى المكلفين فلا
يصح من جانب المذهب الثاني كما ذكره الابهري ولا يخفى وهنه قوله لان الامر والله تعالى يمكن ان يق ان
هذا لو تم لكان اشكالا برأسه ولا تعلق له بكون الواجب هو الواحد المبهم اذ نقول لا شك ان الواحد المبهم امر
متحقق في نفس الامر ولا يمكن تعلق العلم به لكونه مبهما لا مع انه يجب علم الله تعالى بجميع الاشياء وهذا الاشكال
لازم سواء كان هذا الامر واجبا ام لا والجواب هو انا لا نم انه لا يصح تعلق العلم به وابهامه لا يمنع منه
وهذا متوجه على تقدير ان يكون الواجب هو ذلك ايضا كما لا يخفى فالوجه هو ما قرره الش فتدبر قوله
والجواب ان المراد ان علم الامر اه كانه حمل العلم على التصور ومراده ح ان تصور المامور لكونه مامورا به
لا يمكن شرطا لصحة التكليف والا يلزم الدور على ما سبق وان سلم كونه واجبا يجب حصوله بعد وقوع التكليف
واما علم الامر فهو شرط لوجوب التكليف وصحته فلوجود هذا الفرق بينهما زعم المستدل انه يجب علم الامر
فقط وغفل عن وجوب علم المامور ايضا ولا يخفى وهنه لانه اذا كان علم المامور واجبا وان لم يكن شرطا
يبطل مذهبه وهو كون الواجب واحدا معينا عند الله تعالى ولا اثر للشرطية وعدمها فيه وكانه لهذا استدرك في
الحاشية وقال مع ان وجوب علم المامور بالمكلف به بط اشهر ذلك لانه يجب وصول التكليف الى

منع كونه بدلا بل مناقشة في اللفظ وذلك لانه ان لم يطلق عليه البدل فلا شك في انه احد فردي الواجب المخير فيه وح يرد انه لو كان كذلك يجب ان ساوي الواجب به وايضا التعدد غير معقول فيه لانه اذا كان التخيير بين الفعل والعزم في هذا الجزء فالعزم في الجزء الآخر اي شيء هو وبهذا فش من الايرادين لا يندفع بمنع كونه بدلا بل الجواب هو ما ذكره اولا فان قلت يندفع به الايراد الآخر لانا نقول ح ان التخيير وقع بين الفعل وبين العزم في هذا الجزء وذلك الجزء ولا محذور في تعدده ح او نقول ان التخيير وقع بين الفعل وبين مجموع العزمات في تلك الاجزاء ولا محذور فيه ايضا قلت على تقدير ان يكون بدلا ايضا ما الجواب ان او نقول ان البدل عن الفعل هو واحد من العزمات في تلك الاجزاء او مجموعها فلا محذور في تعدده على الوجهين فالوجهان مشتركان لكنهما خلاف التحقيق والتحقيق ما افاده فتامل ويمكن ان يقال انه على تقدير كونه بدلا يكون سطحه الايراد الثاني بناء على ان البدل لا يكون متعددا اذ يعتبر ان يفعل شيئين بدلا عن شيء او كميته كل منهما بدلا مشتغلا عنه اذ بالشيء الاول قد اتى بالبدل ليسقط عنه البدل منه فلا وجه للثاني فكان ههنا مجال ان يتوهم ان تعدد البدل ههنا بهذا الوجه فلا يكون جايزا واما اذا لم يطلق عليه البدل فلا وقع للايراد الثاني اصلا كما لا يخفى فمنع كونه لا شارة الى دفع الايراد الثاني فتامل **قوله** او كونه نفلا يسقط به الفرض لا كون وقته اخره الى اخره لانه اذا لم يبق بصفة التكليف اخر الوقت وقت الوجوب فيه فعلم ان الث رايه هو مجرد كونه نفلا يسقط به الفرض وذكر العلامة ره في النهاية انه نقل عن الكرخي ثلثة مذاهب الاول المشهور عنه ان الصلوة في اول الوقت موقوفة بان ادرك المصلي اخر الوقت وهو على صفة المكلفين كان ما فعله واجبا وان لم يبق على صفة المكلفين كان نفلا الثاني حكا عنه ابو عبد الله البصري ان ادرك المكلف اخر الوقت وهو على صفة المكلفين كان ما فعله مسقطا للفرض قال ابو الحسين وهذا اشبه من الحكاية الاولى الثالث حكا عنه ابو بكر الرازي ان الصلوة يتعين وجوبها باحد شيئين اما بان تفعل او بان يضيق وقتها ثم قال ابن ما نقل عن الكرخي في المشهور ليس فيه التعرض لسقوط الفرض اصلا فلك ان تجعل الث رايه في هذا هو مجرد كونه نفلا حتى يوافق المشهور اذ لا يوافق المذهبين الآخرين اصلا وح لا يتوجه الايراد الذي اورده المحشي اصلا كما لا يخفى **قوله** ويمكن ان يتحقق الوجوب الا ان الفرق بين الوجهين انه في الاول يقول المراد بسقوط الوجوب عدم تحقق الوجوب في شانه وههنا يقول انه قد تحقق في الازل وجوب لان الوجوب من اقسام الخطاب وخطاب الله تعالى قديم عند بعضهم فاصل الوجوب تحقق في الازل وانما يحدث تعلقه

المكلف ولا يجب تصديقه به بل يصح العذاب اليه بسبب عدم التصديق اذا لم يكن شبهة مقبولة هذا وفيه بعد تامل اذ لا شك ان علم الامر الذي يقول انه واجب هو تصوره المامور به لا التصديق فليكن في جانب المامور ايضا بمعنى التصور واذا حمل على التصور فلا شك في انه يجب حصوله ولو بعد التكليف لاستحالة تكليف الغافل وح يرد النقض على الاستدلال كما لا يخفى نعم سر ان يجب الظاهر ان تصور المامور به ليس شرطا لوجوب التكليف وصحته وتصور الامر شرط له ولا صدق الوجوب فهما سيان فيه وليس عدم اشتراط تصور المامور لاجل انه يلزم الدور لعدم لزومه كما لا يخفى بل لانه لا يحكم العقل بلزومه قبل التكليف وفي وقته اصلا لا بل للزوم الدور لانه لو توقف وقوع التكليف على تصور المامور به وتصور المامور به موقوف على وقوعه فيلزم الدور لانا نقول انه اذا صدر الخطاب من الامر فتصور المامور ثم يقع التكليف عليه ولا دور والحاصل انه يقع اولا التكليف الظاهري وبعد فهم المامور به يتعلق به التكليف الواقعي فما لم يفهمه المامور لم يتعلق به التكليف الواقعي ولم يكن مكلفا به في الحقيقة لاستحالة تكليف الغافل بمعنى هذا وبهذا اظهر ان التكليف الواقعي موقوف على تصور المامور ايضا وما يرى في الظاهر ظاهر نعم صدور الخطاب انما يتوقف على علم الامر فقط وهو لا ينفع المستدل اصلا فتامل وبما قررنا ظهر انه لا يمكن حمل العلم في كلام المحشي على التصور اما اولا فلقوله والا لزم الدور الا ان يكون مراده انه ليس شرط الصدور الخطاب اذ ح يلزم الدور كما ذكرنا واما ثانيا فلما في حاشية الحاشية عنه واما ثالثا فلانه ح يصير ما ذكره في توجيه الدليل فسيما جيد الخلاف ما لو حمل على التصديق فان فيه تمويها في الجملة كما علم مما ذكرنا وظهر ايضا ان المراد المحشي في الحاشية السابقة المتعلقة بالدليل الاول من المعتزلة هو ما قررنا من انه حمل العلم على التصديق اذ لو حمله على التصور لم يبع الفعل عنه ههنا لحمل على التصديق فتامل وفي المقام كلام اخر سنحرره ان شاء الله تعالى **قوله** لم يصد المص حكم الواجب الموسع آه هذا الكلام اورده الشارح العلامة وكانه لم يكن في نسخته ههنا لفظ المسند وكنا وجدناها في النسخ التي رأيناها واما المحشي فكانه لم يكن في نسخته ايضا او تبع العلامة ولم يلتفت الى ما في النسخ والله اعلم **قوله** والمص تركه للاختلاف فيه لم يظهر منه في باد النظر معنى محصلا ولعله بعد التامل يعلم المراد والله اعلم **قوله** لان المبدل منه هو ايقاعات آه هذا مما يأتي بالفعل واما اذا اتى به في جزء فيسقط وجوب البدل والمبدل منه في الاجزاء الباقية راسا وهو ظ **قوله** على تقدير تسليم كون العزم بدلا هذا لم يذكره السيد الشريف س والاولى حذفه اذ لا فايدة في

رخ

فيما لا يزال غاية المراد بسقوط الوجوب عدم تعلقه بفعله في الاولى من الكلام على الظاهر ولم يقل بتحقق الوجوب اصلا بل
حمل السقوط على عدم التحقق وفي الثانية بين على النظر الدقيق عدم وحمل السقوط على ان الوجوب المتحقق لم يتعلق
والثانية اقرب بلفظ السقوط هذا غاية توجيه الكلام فتامل قوله واورد الكرخي هذا الايراد من الشارح العلامة قال
في كون المقدم واجبا ههنا مع ان وقت الوجوب اخره نظر انتهى وهذا يحتمل وجهين احدهما ان يكون المراد هو
ان الكرخي يقول بكون الوقت اخر الوقت فح كيف يكون المقدم واجبا اذا لم يفعل في وقته وح يرد عليه انه ليس
فيما نقل عن الكرخي دلالة على ان وقت الوجوب اخره بل يحتمل ان يكون مذهبه لا بد ان يفعل في اول الوقت
البتة ثم ان بقي الى اخر الوقت علم انه فعله كان واجبا عليه في الواقع وان لم يبق علم انه فعله كان نفلا
لكن في الصورتين كان عليه ان يفعل اول الوقت ولا يخفى بعده مع ان سوق كلام المص يشعر بان الكرخي
يقول بكون الوقت اخره في الجملة والاول ما نقله المحشي بقوله وجب وحاصله انه يحتمل ان يكون مذهب الكرخي
هو ان وقته كلما ادرك فيه فان فعل في اخر الوقت فوقته هو ذلك وان فعل في اوله فوقته اوله لكن ان بقي
الى اخر الوقت علم انه فعله اولا كان واجبا عليه وان لم يبق علم انه كان ندبا فلا يلزم في شيء من الصورتين
ان يفعل في غير وقته هذا واما ما ذكره المحشي فليس في مقابلة الايراد اصلا وهو ظ وثانيهما ان يكون المراد ان
ما ذكره يدل على تحقق الوجوب بالجزء الاخير من الوقت واذا كان كذلك كيف يكون المقدم واجبا ولا
يخفى ان عبارة المحشي في تقرير الايراد يلائم هذا وعبارة العلامة يلائم الاول وح فالجواب هو انه لعله
لا يقول بانه لا يتحقق الوجوب الا باخر الوقت بل يحتمل انه جعل اخر الوقت علامة لتحقق الوجوب وعدمه
في الواقع ودليلا عليه فاذا بقي المكلف اخر الوقت علم انه كان واجبا عليه اول الوقت وان لم يبق
علم انه لم يكن واجبا عليه ويشعر بهذا قول الشارح فيعلم ان ما فعله كان واجبا ويمكن ان يحمل ما ذكره المحشي
على هذا ان ما فعله في هذه الصورة في الواقع وجب لكن بحسب الظاهر وفي نظره يكون موقوفا ولا يعلم
حاله الا بعد تحقق الجزء الاخير واما الوجه على ظاهره فهو ان ما فعله كان في الواقع موقوفا ولم يتصف
بالوجوب والندب الا بعد بقاء المكلف الى الجزء الاخير فبعد حصول الجزء الاخير ان بقي المكلف
فيه يصير ما فعله واجبا وان لم يبق يصير ندبا فظ هر الفساد كما لا يخفى واما ما نقله بقوله وجب فليس في
مقابلة هذا التقرير وهو ظ فليت شعري ان المحشي حمل الايراد على ماذا وكيف يعتقد صحة الجواب معا فتامل

قال

قال الشارح ولا نتوهم فيه التخيير بين الفعل والعزم قال بعض المحققين خلو الامر عن العزم لا يمنع ثبوته بدليل اخر فلا
ثم لكن الكلام في الدليل عليه ويتجه فانظر وهذا انما ينفي الثاني والثالث اي لا يبطل مذهب القاضي وهو ظ
واما الكرخي فقد صرح الشارح السري بعدم كونه حجة عليه ايضا والظاهر من كلام الشارح المحقق انه حجة عليه ايضا والحق انه ان
كان مذهب الكرخي التخصيص بجزء من اجزاء الوقت فهذا الدليل يبطله واما اذا لم يكن مذهبه التخصيص بل
مجرد انه اذا بقي الى اخر الوقت علم ان ما فعله كان واجبا والا فنفلا فلا يبطل بهذا الدليل فتامل قوله كان
نفلا يسقط الواجب جيب عنه الشارح العلامة بانه لو كان نفلا لما صح نية الفرض في اول الوقت ولما كان تقديمه
افضل ولعل من قال بان الوقت اخره يلتزم عدم صحة نية الفرض اول الوقت وكونه نفلا لا ينافي الافضلية كما قالوا
في السلام وجوابه فتامل قوله ويمكن دفعه بان الكلام اه هذا الا محصل له لان الحنفية ان يقولوا ان الواجب الموسع
موقت مثل الزكوة فوقته اخره لكن لو قدم عليه ايضا لكان مسقطا له وقول الشارح فيه ان وقته معين هو اول الوقت
بحيث لو اخر عنه كان قضاء لا يصلح للرد عليهم لانهم لا يسلمونه فيكون المثال موافقا للمقام فافهم ويمكن
دفعه بان المراد الكلام في الواجب الموقت الذي عين الشارع وقتا لاداء الزكوة عنه اوله واخره بحيث لو اداه في
اخره كان قضاء عند البعض ومنهم او قته فيه عند البعض الاخر والزكوة ليست كذلك اولم يعين في الشرع
الا اول وقت وجوبها وليس لاخره تعين بحيث لو اتى بها فيه كانت قضاء عند البعض ومنحصرا وقتها فيه
عند بعض اخر بل يسند وقتها بامتداد العمر فهي كل وقت اداء يكون اداء وان وجب الفور ياثم بالتاخير فتامل
قوله لكن مناقشة في المثال يندفع بالتغيير الى غسل الجمعة كما لا يخفى على انه يتطرق وتسميته يصح سند المنع اذ لهم ان
يقولوا وان لم يكن الزكوة مثالا لما نحن فيه لكن كما جاز ذلك لم لا يجوز ان يكون التقديم في مثال هذه الواجبات
المعينة الاوقات ايضا جائزا مسقطا للفرض فتامل قوله اقول فيه بحث اه اعترض عليه بانه على هذا يكون
القول بحصر خصوص الجزء الاول وقت الوجوب تسميته محضة لا معنى الوجوب في وقت كون في ذلك الوقت
عاصيا كما هو مراد بالعصيان في الترك في خصوص الوقت فلا وجوب في الخصوص بحسب المعنى فلا يبقى للنزاع مع
المذهب المختار بحسب المعنى وكذا على الشق الاول لا يكون منع الاجماع واقع على جواز التاخير قطعا والا لم يكن الواجب
موسعا ويلزم من هذا ان لا يكون هذا قضاء ولا ينافي هذا كون قضاء عصيانا ولا يخفى ان تلك الدعاوي ليست عين
المتنازع فيه بل دعاوي مسلمة مستلزمة للمتنازع فيه ولا ضير فيه اذ كل دليل لا بد ان يكون كذلك فتامل قوله

والظاهر هو الاول اذ انما وجب القضاء قضيتين وهو ظ قوله اثم والجواب اما تعلق ان الفاعل للصلوة او اعترض عليه بعض المحققين بان البدل تابع سبب عن تركه مبدله الواجب اصالة فالشارع كانه قال اوجبت عليك الصلوة فيما بين الدلوك والغروب وجوبا موسعا اي وقت الضيق فان تركتها قبله في ارجح فقد اوجبت عليك العزم على الاتيان بها فيما بعد والحاصل ان التخيير ههنا ليس تخيرا ابتدائيا بين الفعل والعزم كالتخيير بين خصال الكفارة بل الواجب ابتداء هو الصلوة لكن ان تركها المكلف وجب بسبب تركها العزم المذكور قال وذلك بسبب تحصيل الظن بوقوع الكفارة عن تركه فالصلوة عن المبتدا واجبة صالة لكن ان تركها لم يخرج من التكليف الا انه حصل له الظن لقيام الغير بها وليس ههنا تخير ابتداء بين الصلوة وتحصيل الظن المذكور بل وجب تحصيله بسبب عن تركها انتهى ولا يخفى انه لو وجب شي بحيث لو ترك لاثم بتركه ومع ذلك وجب عليه بسبب شي واخر كالصوم الذي يجب بتركه الكفارة فما ذكره من انه وجب اصالة وليس فيه تخيير ابتداء ام فيه واما اذا لم يكن كذلك بل كان له اختيار احد الشيئين انما كان بلا ترتيب فيهما كالصلوة والعزم فليس هو الا الواجب المخير وما ذكره من ان الصلوة واجبة ابتداء والعزم بسبب عن تركها مما لا يرجع الى محصل بل ليس بين الصلوة والعزم في الاجزاء الاول وبين خصال الكفارة تفاوت يجدي في المقام اصلا فتامل قوله على انه لو كان هذا الجواب منعا اي لا نم ثبوت حكم خصال الكفارة في الفعل والعزم وانما يثبت لو لم يكن الا تشتال لخصوصية الصلوة كذا في شرح الشرح والظ انه لو حمل على المنع لم يستقم جوابا بل يكون هذا مع ما بعده من قوله وايضا جوابا واحدا فتامل قوله وليس ارادة الاتيان بالحق واجبا اه كان شارح الشرح حمل التصديق فيما هو المشهور من ان الايمان هو التصديق بما جاء النبي على القبول والعزم عليه فلذا زعم ان بالعزم يتحقق الايمان وتجديد لكن الظاهر ان المراد بالتصديق به هو الاعتقاد بحقيته وصحته وهذا لا يستلزم العزم على ما ذكره المحشي فتدبر قوله وليس المراد من كونه من احكام الايمان اشارة الى ان مراد الشارح من كون العزم من احكام الايمان كونه من توابعه لا انه من لوازمه حتى يرد عليه ما يرد على شارح الشرح قوله مرد هم من وجوب العزم عدم تجويز الترك لا ما هو الظاهر من فهمه شارح الشرح وح يستقيم التفريع ايضا لان عدم العزم وتجويز الترك ح بمعنى واحد كما لا يخفى قوله ولا يقتضي صحة التفريع استلزام اه ولعل شارح الشرح حمل قوله فلو جوز على انه ايماء الى دليل وجوب العزم ولا لما كان فايده يعتد بها في ذكر هذا التفريع فح اعترض عليه بان عدم العزم لو كان مستلزما للتجويز كان

الدليل

الدليل تاما اذ عدم العزم حين يستلزم التجويز وهو غير جايز فيكون الملزوم ايضا غير جايز فيكون العزم واجبا وهو المط لكنه غير مستلزم له فلا يتم الدليل فتامل قوله لما يجي في بحث الاحكام ان الواجب له معان كذا فيما راينا من نسخ هذه الحاشيه وحاشيه العلامه الابهري والصواب الجايز بدل الواجب وتوضيحه ان الجايز قد يطلق على الشي بمعنى انه لا يجزم بعدمه كما في المثال المزبور ورده وسيجي تحقيقه فالمراد بتجويز الترك ان لا يجزم بعدم الترك اي لا يعزم على الفعل فيكون تجويز منزلة عدم العزم ويصح التفريع ح هذا وخلاصة ايراد المحشي ان عدم الجزم المعتبر في معنى الجايز هو بمعنى عدم التصديق لا عدم العزم فيكون المراد بتجويز الترك ههنا هو عدم التصديق بترك الترك اي عدم التصديق بالفعل فكانه حمل العزم ههنا على التصديق وهو فاسد اذ المراد ههنا هو العزم والارادة لا التصديق فتدبر وقد استدل بعض المحققين على مذهب القاضي بانه لو لم يجب العزم بدلا عن الفعل فاذا مات المكلف فجاة في اثناء الوقت ولم يفعله ولم يعزم عليه لا يكون اثما فيلزم ان يكون تارك الواجب لا الى بدل غير اثم وانه يرفع حقيقة الوجوب وايض لو لم يكن العزم بدلا عن الفعل لزم تارك اول الوقت وما قبله فان قيل الوقت جايز الترك لا الى بدل وفي الواجب هو ما يذم تاركه بوجه ما لا باي وجه كان وح نقول لو ترك المكلف هذا الفعل في جميع وقته لا الى بدل لكان اثما مذموما وهو يحقق الوجوب ويحصله ولا يلزم انه اذا تركه في بعض الوقت ومات فجاة لكان اثما مذموما ايضا كما لا يخفى فعدم كونه مذموما في هذه الصورة لا ينافي وجوبه على ان بعضهم قد صرح باعتبار جميع الوقت في تعريف الواجب فعرف الواجب بما يذم تاركه في جميع وقته او ينتهض تركه في جميع وقته سببا للعقاب كما سبق من المص وح لا وجه لما ذكره اصلا فان قلت ان الوقت المقدر للفعل بالنسبة الى هذا المكلف في الواقع هو ما بقي فيه لا ما بقي بعد موته ايض وهو ظ وح فيصدق عليه انه تارك له في جميع وقته لا الى بدل ولا يكون اثما وانه ينافي الوجوب قطعا قلت المعتبر هو الوقت المقدر له بحسب ظن المكلف واعتقاده ووقت ذلك الواجب عند هذا المكلف ايضا مما كان فيه فلا يصدق عليه انه تارك له في جميع وقته بحسب ظنه فلا يلزم ان يكون اثما ولا يرفع ذلك حقيقة الوجوب ولو لم يكن له ظن السلامة وتركه فلا شك انه اثم فافهم واما الثاني فلان الفرق بين الوقت وما قبله باعتبار انه اذا اتى به قبله لم يكن صحيحا واذا اتى به فيه كان صحيحا واتيانا بالواجب وان اشتركا في انه لا اثم في تركه فيهما الا في الجزء الاخير فتدبر فالحق ان الواجب هو خصوص الفعل وان العزم ليس واجبا من حيث انه

هو الشيخ بهاء الملة والدين قدس الله سره

بدل له بل اذا ترک الفعل اول الوقت ولم یخطر بباله الفعل ولم یلتفت الیه اصلا فلا اثم ح فی ترک العزم وکذا اذا
التفت الی الفعل ولم یلتفت الی الاتیان به وعدمه نعم اذا التفت الی ذلک وخطر بباله هذا وجب علیه
العزم من حیث انه وجب بخصوصه لا من حیث انه بدل عن الفعل علی ان بعض علمائنا قد توقف فی وجوب
العزم علی هذا الوجه ایضا وله وجه وفی اخبارنا المرویة عن اهل البیت علیهم السلام ما یؤیده فتامل قوله عن دلیل
الحنفیة مع جوابه وتقریره انه لو کان وجبا فی آخر الوقت لعصی بترکه فی آخر الوقت وقد اتی به فی اوله و
الجواب ان ذلک انما یلزم لو تعین وجوبه آخر الوقت کذا فی شرح الشرح ولا یخفی ان هذا الوجه احسن واظهر
لکن ما ذکره المص بعبارة الشارح قوله وجوابه انه لا یلزم اه هذا لم یعلم من دلیل الحنفیة والذی یعلم منه هو الوجه
الثانی فقط کما لا یخفی قوله اقول الاولی ان یق اه لا یق یجوز ان یکون ضمیر عنه راجعا الی الوقت المذکور وح لا
حاجة الی التبدیل لانا نقول هذا بعید اما اولا فلبعد واما ثانیا فلان الوقت المدرک المذکور سابقا هو تمام
هو تمام الوقت ولا یصح ان یکون المراد التاخیر عنه الا ان یتمسک بمثل الاستخدام واما ثالثا فلانه یجوز ان یکون
قد اخره عن الوقت المدرک ومع ذلک لا یکون عاصیا بان یکون وقته بحسب ظنه ازید مما یسع الفعل وان کان
انقص من تمام الوقت الا ان یخصص بان الوقت المدرک یکون بحیث ظن الموت بعده بانقضاء ما یسع الفعل منه
او یقدر قولنا الیه بعد قوله عنه وبالجملة هذا التوجیه یحتاج الی تکلف جدا فلم یلتفت الیه المحشی وانما قال الاولی اما باعتبار
ان حروف قد یحمل منها بمعنی الاخر علی ما ذکره بعض العلماء واما باعتبار انه اذا اخره الیه فقد اخره عنه ایضا
وهذا اذا مات فتامل قوله قال الشارح انفاقا الظاهر من کلام الشارح والمص ان العصیان اتفاقی سواء مات او لم یمت
وقد صرح بذلک بعضهم لکن بعض المحققین قال اذا لم یمت فی العصیان نظر وقد صرح العلامة الحلی به فی النهایة بانه علی تقدیر
عدم الموت یمکن منع تحقق العصیان هذا والظاهر هو القول بالعصیان ومن هذا القبیل من جامع امرأة بظن انها اجنبیة ثم ظهرت
انها امرأته وقتل شخصا بظن انه برئ ثم ظهر انه مهدر الدم ونحو ذلک قیل والاظهر فی الکل هو العصیان فتامل قوله وفی
انه لا عصیان فی التاخیر وللتامل فیه مجال نعم اذا ظن البقاء فلا عصیان فیه فتامل قوله الذی یرید القاضی وجوب
نیة القضاء فیه بحث لانه علی هذا ایضا وجب نیة الاداء والقاضی لما اصطلح ان القضاء ما فعل خارج الوقت
بحسب ظنه قال هذا قضاء ووجب نیة القضاء والحاصل انه اذا کان النزاع فی تسمیته اداء وقضاء
لفظیا کان الخلاف فی وجوب نیة الاداء والقضاء ایضا لفظیا لا معنویا اللهم الا ان یق ان قول القاضی

بوجوب

بوجوب نیة القضاء لیس باعتبار انه غیر الاصطلاح بل زعم ان القضاء فی مصطلح القوم ایضا هو ما فعل خارج وقته
ظنه بناء علی ما ذکره من الدلیلین فالمراد انه لا خلاف مع القاضی فی المعنی اذ یجوز ان یکون تسمیته قضاء اصطلاحا منه الا ان یوجب
وجوب نیة القضاء وزعم انه علی اعتقاد القوم ایضا کذلک فیصح النزاع معه بان القوم لم یعتقدوا ذلک واعتبروا
الوقت الواقعی وما ذکره من الدلیلین مدفوع وهو بعید جدا ویمکن ان یق المراد انه لو قال بوجوب نیة القضاء وانه یترتب
علیه احکام القضاء مثلا کان یکون فضیلته انقص من فضیلة الاداء لکان النزاع معنویا لکنه بعید اذ لم یقل احد وهذا ایضا
بعید ویرد علی الوجهین ان حدیث النیة لا دخل له اصلا کما لا یخفی او یق المراد انه لا نزاع مع القاضی فی التسمیة والاصطلاح
فلکل احد ان یصطلح علی ما شاء الا ان یرید وجوب نیة القضاء وهو بعید اذ لم یقل احد بوجوب اخذ القضاء بذلک المعنی
فی النیة بل لو وجب قصد الاداء والقضاء فی النیة فانما یجب قصدهما بالمعنی المعتبر عند الجمهور لا بما عبره القاضی فافهم
وهذا اظهر ما یمکن ان یق فی توجیه کلام الشارح والظاهر کما یستفاد من کلامهم ان القاضی زعم ان الفعل فی هذا الوقت قضاء
ولیس ذلک اصطلاحا منه بل زعم ان فی معتقد القوم ایضا یجب ان یکون کذلک وذلک لان المعتبر فی الوقت المقدر له
فی الاداء والقضاء ما یکون بحسب ظن المکلف وههنا صار الوقت بحسب ظنه ما قبل ذلک فیکون هذا خارجا عن وقت
المقدر له ولا فیکون الفعل فیه قضاء ویرد علیه ان المعتبر هو الوقت بحسب ظن المکلف ما لم یظهر خلافه وحیث المعتبر ظنه حین الفعل لا قبله وهو ح یعلم ان الوقت هو الوقت الاول فیکون الفعل فیه اداء وهذا تحریر النزاع بحیث لا
خلل فیه فتامل قوله لعدم ظهور فساد الظن لکان المعتبر فی کونه قضاء هو ان یعتقد الفاعل عند فعله انه فی خارج
وقته سواء کان وقته فی الواقع ام لا ففی الصورة المذکورة فی الدلیل یکون قضاء لاعتقاده انه خارج الوقت و
فیما نحن فیه یکون اداء اذ الفاعل ح یعتقد ان الوقت وقته وان اعتقد سابقا انه خرج الوقت ولا عبرة به کما ذکرنا
فتدبر ثم لا یخفی ان الدلیل الثانی الذی ذکره المحشی هو ما ذکرنا فی توجیه مذهب القاضی والجواب لکن حدیث النیة
علی ما ذکره المحشی فی المدعی لا دخل له والظاهر ما ذکرنا فتدبر قوله الشارح کما اذا اعتقد انقضاء الوقت ای کون بعض
قبل الوقت ای قبل دخوله وهو متعلق باعتقد قبل خروج الوقت ویمکن تعلقه بالانقضاء ای اعتقد انقضاء الوقت
قبل انقضائه الواقعی فتامل قوله وههنا ما ترکه فی جمیع وقته باختیاره لا یق ان الوقت بالنسبة الی هذا المکلف
هو الوقت الذی ترکه فیه باختیاره لا ما مات فیه ایضا وح یصدق انه ترکه فی جمیع وقته بحسب ظنه باختیاره
فیکون عاصیا البتة لانا نقول المعتبر هو الوقت بحسب ظنه لا الوقت الواقعی وهو ما ترکه بالاختیار فی جمیع وقته بحسب

ویمکن ان یکون شاهدا علی الاحتمال الثالث المذکور ایضا منه ره

ظنه فلا يلزم العصيان كما مر فتذكر قال الشارح لان التاخير جايز له ولا اثم بالجايز يمكن ان يق ان التاخير وان كان جايزا له
لكن يجوز ان يقع الاثم بسبب ترك هذا الواجب والحاصل انه لم يكن اثما بسبب التاخير فاذا لا يأثم بالفعل
بعده فقد اتى بالواجب ولا اثم عليه لكن اذا اتفق موته ولم يات به فقد اثم لتركه الواجب لا لتاخيره وليس هذا
قبيحا بناء على ان الموت ليس باختياره لان ان يفعله او لا فقد تركه باختياره فلا يبعد كونه اثما لذلك وهذا نظير
ما يقولون ان ترك مقدمة الواجب لم يصير الشخص اثما بل بعد تركه يحكم اثما بسبب انه ترك الفعل مع انه لا يمكنه الفعل
بعد تركه مقدمته وليس ذلك قبيحا لانه امكنه الفعل بان يفعل المقدمة ايضا فتركه باختياره فيحكم اثما لذلك هذا لكن هذا
الاحتمال بعيد والظ عدم العصيان لانه اذا كان التاخير جايزا له ولم يعلم انه يستلزم ترك الواجب فالظ عدم وقوع
العقاب بتركه لان تركه اولا كان سابقا له ولم يفعل شيئا علم انه يستلزم لتركه فكونه اثما بترك الواجب
بعيد وهذا بخلاف ما ذكره في مقدمة الواجب لانه هناك قد فعل امرا استلزم ترك الواجب فقد تركه باختياره
فلا يبعد في كونه اثما بسبب تركه الواجب وههنا لم يفعل امرا استلزم ترك الواجب بل فعل امرا يحتمل ان لا يمكنه
الفعل بعده ومجرد ذلك كونه تاركا للواجب بحيث يكون اثما بعيد لكن الحكم ايضا بكونه غير اثم مشكل فتدبر قال الشارح
ولا يتم شرط الجواز الخ هذا دفع سؤال يتوهم على قوله التاخير جايز له وحاصله انه يجوز ان يكون جواز التاخير
مشروطا بسلامة العاقبة في الواقع فاذا مات المكلف ظهر عدم تحقق الشرط وعدم جواز التاخير فيكون مشروطا
بسلامة العاقبة لانها امر مجهول لا يمكن العلم به الا بعد تحققه فيلزم التكليف بالمحال لانا لا نعلم في اول الوقت
انه هل يكون سلامة العاقبة فيجوز التاخير ام لا يتحقق فلا يجوز فلو اخره لاحتمل العصيان بان لا يتحقق سلامة العاقبة
ولو لم تاخره لاحتمل العصيان ايضا بان يتحقق سلامة العاقبة فلا يمكن الامتثال اصلا وهو التكليف بالمحال هذا هو الظاهر
كلام الشارح على ما افاده بعض العلماء وفيه بحث ظاهر اورده السيد الشريف وهو انه انما يلزم التكليف بالمحال لو كان
التاخير واجبا بشرط سلامة العاقبة فح لا يمكن الامتثال كما ذكرت اما لو كان التاخير جايزا بشرطها كما هو المدعى
فلا يلزم التكليف بالمحال اذ يمكنه الامتثال بان ياتي بالفعل في اول الوقت ولا محذور ح والمجيب لما راى
في صورة الوجوب انه يلزم التكليف بالمحال زعم ان في صورة الجواز ايضا يلزم ذلك فخلط وخبط لكن
لا يخفى انه ح وان لم يلزم التكليف بالمحال لكن يلزم ان لا يكون لهذا الجواز المشروط فايدة اصلا كما ذكره س لانه لا يمكن
العمل بشرط اذ لا يمكنه الاطلاع على حصول شرطه ووجوب الفعل واقع قطعا فيجب الاتيان به اول الوقت دائما فيلزم

ذلك

ولا الموت حتى يقال ان الموت
لا يصلح سببا للعصيان
على ما نقله المحشي
منه

ويدعون غير جايز وانما تقع خلل
لانه المفرد من السؤال منه

المحشي منه

ان يكون تجويز الشارع للتاخير لغوا محضا وايضا يلزم على هذا ان لا يجوز التاخير في الموسع بوجه من الوجوه وهو خلاف
المذهب المختار بل ادعى المص الاجماع على عدم العصيان بالتاخير كما سبق كذا افاده بعض الفضلاء ويمكن ان يق فايدة
جواز التاخير بيان انه لا اثم عليه لو اخر واتفق السلامة فعلا والحاصل انه ان اراد براءة الذمة يقينا فلا بد من الاتيان
به اول الوقت ولو اخر فيحتمل ان تحقق صدور الفعل منه بلا اثم ويحتمل فواته منه وترتب الاثم عليه ويكفي هذه فايدة
لتجويز التاخير فتامل واما الاجماع فلا نم انعقاده على ازيد من ذلك اي انه لو اخر واتى بالفعل في اخر الوقت فلا اثم
عليه فتدبر هذا واما ما ذكره المحشي من انه جعل شرط الجواز العلم بسلامة لا نفس السلامة ففيه بحث على ما افاده بعض الفضلاء
ايضا اولا فلانه خلاف ظاهر عبارة الشرح حيث قال شرط الجواز سلامة العاقبة ولم يذكر العلم في الايراد بل
انما اورده في الجواب ليلزم التكليف بالمحال على ما قررنا واما ثانيا فلان ما ذكره من ان نفس السلامة وان لم تكن
اختيارية للمكلف لكنها غير ممتنعة م لكن نقول ان لزوم التكليف بالمحال ليس باعتبار انه ممتنع الوقوع فيكون شرطه
ايضا ممتنعا حتى يصح ما ذكره بل باعتبار ان السلامة امر مجهول لا يمكن العلم به فلا يمكن الامتثال المشروط وهو التكليف
بالمحال على ما قررنا واما ثالثا فلانه اذا كان الشرط هو العلم بالسلامة لا يلزم التكليف بالمحال قوله انه ممتنع الحصول بالعادة
نقول نم لكن الشرط ههنا ليس شرطا للواجب المطلق اي لاصل الفعل حتى يلزم تحصيل الفعل والشرط معا حتى يكون
تكليفا بالمحال بل انما هو شرط للجواز او الوجوب بمعنى انه اذا حصل لكم العلم بالسلامة فيجوز لكم التاخير ويجب عليكم
ظاهرا اذا كان حصول العلم بها محالا لا يلزم تكليف بالمحال نعم لا يكون لهذا الخطاب فايدة اذ لا يمكن تحقق الجواز
او الوجوب اصلا وهو كلام اخر وبالجملة اذا جعل الشرط على نفس السلامة لزم على تقدير وجوب التاخير التكليف
بالمحال فزعم انه على تقدير الجواز ايضا يلزم ذلك فله توجيه في الجملة واما لو كان الشرط هو العلم بالسلامة فلو كان وجوب
التاخير ايضا مشروطا به لا يلزم التكليف بالمحال فضلا عن الجواز فلا وجه له اصلا فتامل وبما قررنا ظهر ان تقرير المحشي
على ما قررنا ليس بصواب اذ لو وجب عليه التاخير بشرط العلم بها ايضا لا يلزم التكليف بالمحال بل الصواب
ما قررنا من انه على تقدير جعل الشرط نفس السلامة وهو ح متجه فتدبر قوله وايضا يلزم ان لا يكون ذلك الفعل واجبا
موسعا الظاهر انه اراد ان عدم جواز التاخير ينافي كونه موسعا ويستلزم ان يكون مضيقا وح يرد عليه ما اورده
بعض الفضلاء من ان التوسعة باعتبار انه لو وقع فيما بعد الوقت لكان اداء ولا ينافي عدم جواز التاخير التوسعة
بهذا المعنى كما في الحج ويمكن ان يق مراده انه يلزم ان لا يكون الفعل واجبا موسعا او في الواجب الموسع يجوز التاخير

وايضا يمكن ان يقال لو كان
الاطلاع على حصول الشرط
اذ يمكن الاطلاع عليه باخبار
المعصوم مثلا فكيف
فتدبر منه

فيه ما ذكره ايضا من انه ليس شرطا
للجواز بالسلامة بل العلم منه

جواز ايكن العمدة على ما ذكرناه في شيه السابقة نقلا عن ذلك الفاضل لكنه بعيد جدا ومع ذلك يخفيه ما عرفت تركه
قوله وايضا قد عرفت ان الموسع آه يمكن ان يق ان التخيير الصلوة المؤداة في اول الوقت وبين المؤداة في
اخره وان كانت الثانية قد تحقق بعد عصيان والحاصل كلا منهما صلوة وجب اداؤه والتخيير بينهما لكن الاول
يحب اولا ولا عصيان فيها ولو عصى المكلف واخرها فعليه ان يفعلها في اخره وهي ايضا اداء كما في الحج و
اطلاق التخيير بهذا الاعتبار ليس قصا حتى يقع التخيير الا يمكن اطلاق التخيير على هذا ايضا بعيد جدا اقرب الا التكليف
بالحج فسلم ما ايم قول الش الى تكليف الحج بل الظاهر الى التكليف الحج كما لا يخفى قوله وعلى تقدير عدم الفرق بهذا
الى اخره لم يوجد في حاشيته س على ما رايناه هذه العبارة لكن حاصله كالمستفاد منه قوله اقول اذا فرض
وقوع آه فيه ان عدم العصيان ح لا يوجب عدم تحقق الوجوب اذ يكفي لتحقق الوجوب تحقق العصيان عند تركه
في وقت التضييق ولا يلزم ان يكون تركه على كل حال موجبا للعصيان كما لا يخفى فالاولى ان يقع الرد عليه بس
انه كما ان الظهر يمكن جواز تركه الى ان يضيق وبه يتحقق الوجوب كك فيما يسع العمر يمكن جواز تركه الى ان يغلب
على ظنه الموت فاذا غلب عليه الموت لم يجز تاخيره وهو كاف في تحقق الوجوب فتامل قوله فالاولى
ان يق آه فيه انه كان ما وقته العمر تركه في جميع وقته المقدر له شرعا كالظهر في الصورة المفروضة تركه
في جميع وقته المقدر له شرعا لان جميع الوقت بالنسبة الى هذا المكلف هو ما تركه فيه لا ما بقي منه بعد موته
ايضا كما مر ولو تمسك بانه ما ترك الظهر في جميع وقته بحسب ظنه اذ ظنه انه يبقى بعده ايضا والمعتبر هو الوقت
بحسب ظن المكلف فنحن ايضا نقول فيما يسع وقته العمر انه ما تركه في جميع وقته بحسب ظنه اذ ظنه ان عمره ازيد
منه هذا وهذا يرجع الى ما ذكره المحشي في ابطال المعارضة من ان المعتبر هو الوقت بحسب ظنه وفي الصورة المفروضة
ما تركه في جميع وقته بهذا المعنى لان ظنه ان عمره ازيد من هذا لكن غرضنا هذا توضيح ذلك وانه لا فرق
بين ما وقته العمر وغيره صلا فلو حمل على الوقت الواقعي فهو كليهما يلزم العصيان وان حمل على الوقت بحسب ظنه
لا يلزم العصيان في شيء منهما فتامل قوله واما المعارض فليس بتمام ستعرف ان يكون قطعيا فان س بعد
ما نقله المحشي وفي المحصول انه يجوز التاخير فيما يسع في العمر بشرط ان يغلب على ظنه انه يبقى لقضائه وعصى بالتاخير
مات او لم يمت ولهذا قال ابو حنيفة انه لا يجوز تاخير الحج لعدم البقاء الى سنة اخرى والش فرق في
ذلك في حق الشاب الصحيح دون الشيخ المريض وبهذا الكلام يظهر ان المعارض ليس بقطعي انتهى وكان نظره ح

[illegible]

اذا غلب ظنه بانه كان حيا الى اداء بابنه لكن فيه نظرا

في دفع المعارضة الى ما ذكره المحشي فتامل قوله وبما ذكرنا يندفع ما في بعض شروح المنهاج لان الوجوب يقتضي تحقق
العصيان في الجملة لا على جميع الوجوه فيجوز ان يكون التاخير في الصورة المذكورة جايزا بلا عصيان ثم ما نقله بقوله الا
اذا الزم آه فلا محصل له الا ان يرجع الى ما ذكر بان يق المراد من انفصال نقيض الوجوب عن الوجوب الا داء
ان ههنا وجوب بحيث لو ظن الموت لزم ان يفعل الفعل البتة لكن في وقت عدم الظن به لم يجب الاداء
البتة لغوا واذا ادى به فقد اتى بالواجب الا داء الا انه مخصوص بوقت ظن الموت وههنا الوجوب متحقق واجاج
لا يلزم عدم تحقق الوجوب اذ الوجوب ثابت دائما نعم وجوب الاتيان بالفعل حتما لم يتحقق في هذه الصورة
بل انما يتحقق عند ظن الموت ولا اشكال ح لكنه تكلف جدا فتدبر قوله بنفس ايجاب ذلك الوجوب سوا آه
كان واجبا بايجاب احرام لا دو وجه التنبيه عليه ظ قوله ثم اشار الى ان الاطلاق والتقييد اه كان الاشارة
بقوله لم يكن تلك المقدمة فافهم ثم انهم عرفوا الواجب المطلق بما لم يقيد وجوبه بما يتوقف عليه وجوده من حيث هو
كك قالوا وقيد الحيثية للاشارة الى ان الاطلاق والتقييد انما يعتبران بالنسبة الى شيء شيء فيجوز ان يكون الواجب
الواحد مطلقا بالنسبة الى شيء مقيدا بالنسبة الى آخر ما قال والدي دام ظله العالي في رسالته المعمولة في هذه لا بحث
ما في التعريفين اذ لم يعتبر فيها قيد به الوجوب نفيا واثباتا في الاطلاق والتقييد كونه مما يتوقف عليه وجود الواجب
بل يجوز اعم من ذلك وهو ظ فهذا اخذه على ما ذكر بعض التعريف الاول عكسا على وجه ومنعا على آخر
والثاني عكسا على الوجهين انتهى وتوضيحه انه ان اريد في التعريف الاول بما لم يقيد وجوبه بما يتوقف عليه وجوده
انه كان ذلك الشيء موقوفا عليه ولم يقيد الوجوب به فلم يكن التعريف جامعا لانه اذا كان شيء غير مقيد وجوبه
بشيء ولم يكن هذا الشيء موقوفا عليه له فهو مطلق بالنسبة اليه مع انه لا يصدق عليه تعريفه على هذا التقدير وان اريد
ان المطلق بالنسبة الى شيء يصدق عليه هذا المعنى بالنسبة اليه وذلك اما بان يعتد به سواء كان موقوفا عليه او لا
او قيد به لكن لم يكن ذلك الشيء موقوفا عليه له فلم يكن مانعا لانه اذا كان شيء مقيدا بالنسبة الى شيء لم يكن
موقوفا عليه له يصدق عليه هذا التعريف مع انه ليس بمطلق بل هو من المقيد قطعا واما التعريف الثاني
فالوجهان فيه يرجع الى معنى واحد وعلى الوجهين لم يكن التعريف جامعا لانه اذا كان شيئا مقيدا
بما لم يتوقف وجوده عليه فهو مقيد بالنسبة مع انه لا يصدق عليه التعريف وهو ظ ثم قال سلمه الله تعالى فالاولى
حذف ذلك القيد والتعميم فيما قيد به وذكر في الحاشية انه انما قلنا فالاولى ولم نقل فالصواب لانه يجوز

جملة [illegible] لكن [illegible] تفصيل الصواب [illegible] الى حاشيته [illegible]
فتوده [illegible] اشار [illegible] ثم [illegible]

ان يكون مرادهم تعريف الاطلاق والتقييد بالنسبة الى المقدمة ويريدوا بالوجود بعم الوجود المعتبر في نظر الامر والعادي انتهى وح يكون المراد هو المعنى الاول ويكون التعريف جامعا لان كل مقدمة وهو موقوف عليه بالمعنى الاسم البته فان كان الوجوب لم يعيد وجوب به فهو المطلق والا فهو المقيد فلا سوهم ان التعميم في التوقف كان ولا حاجة الى تخصيص الاطلاق والتقييد بكونه بالنسبة الى المقدمة لانه ح وان صح تعريف المقيد بناء على ان كل مقيد يكون شرطه موقوفا عليه بأحد الوجوه الثلثة البته لكن لا يصح تعريف المطلق لانه يطلق الاطلاق بالنسبة الى شئ لم يكن موقوفا عليه اصلا ايضا فاذا كان شئ كك ولم يعيد به وجوب الوجوب فهو مطلق مع انه لا يصدق عليه التعريف فلا يكون جامعا فلذلك اعتبر مرحظه التعميم والتخصيص معا فتدبر واعلم ان محل الخلاف ههنا يحتمل وجهين الاول هو المشهور وهو ان ايجاب الواجب المطلق هل يستلزم ايجاب مقدمته ام لا مع بقاء المطلق على اطلاقه وهذا هو المذكور في هذا الكتاب وليس مرادهم بوجوب المقدمة وجوبها بالمعنى لا بد منها في تحصيل ذي المقدمة اذ لا خلاف فيه بل هو بعينه مع كونها مقدمة كما لا يخفى فالنزاع اما في التعلق الخطاب الشرعي بها صريحا كتعلق الخطاب بالكون على السطح مثلا بان يأمر بين احدهما الكون على السطح والاخر مقدمته كنصب السلم او شرطه ام لا او في ترتب استحقاق الذم على تركها حين تركها دون ترك شروطها او ترتب استحقاق ذمين ح على تركها معا او تعلق الارادة الحتمية والطلب بايجادها او استلزام تركها على مفسدة هذا وقد وقع الخلاف فيه على اقوال احدها وجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا سواء كان سببا او شرطا شرعيا او عقليا او عاديا وهو مذهب الاكثر وقد نسب الى الآمدي ادعاء الاجماع عليه وهو فرية بل ادعى في الاحكام اتفاق اصحابه والمعتزلة عليه ونسب الخلاف الى بعض الاصوليين ونسب العلامة ره في النهاية الخلاف الى الواقفيه و السيد المرتضى رضي الله عنه والظاهر ان المراد بالسبب ما لا يمكن فعل الواجب الا بفعله اي يكون امرا توليديا لا يتعلق القدرة ابتداء بل بواسطة تعلقها بذلك الامر كالصعود للكون على السطح وبالشرط ما يتوقف عليه وجود الواجب لا توقفا عقليا او عاديا او شرعيا بان يكون وجوده المعتبر في نظر الشرع موقوفا عليه كالطهارة للصلوة وثانيها عدم الوجوب مطلقا ولم يظهر قائل به على التعيين بل ادعى جماعة الاجماع على خلافه منهم الشارح العلامة وشارح الشرح ايضا كما سينقله المحشي لكن سينقل المحشي وجود القول به عن المنهاج وثالثها وجوبه ان كان سببا دون ما اذا كان شرطا مطلقا ذهب اليه الواجبية وبعض المتأخرين و الى السيد المرتضى

ايضا

ايضا والظ عدم ثبوته لانه لم يتعرض في تصانيفه المشهورة لهذا الخلاف بل انما تعرض للخلاف على الوجه الثاني الذي سنذكره وفرقا بين الشرط والسبب كما سنذكره وكانهم غفلوا عن تحقيق كلامه وانه في الوجه الثاني من الخلاف دون الاول وتوهموا انه في الوجه الاول فنسبوا اليه هذه النسبة ورابعها وجوبه اذا كان شرطا شرعيا دون غيره وهو مذهب المص ونسب الى الامام الحرمين ايضا هذا اذا لم يسلم الاجماع على وجوب السبب واما اذا سلم كما اشار اليه آخرا فيكون مذهبه وجوب الشرط الشرعي والسبب دون غيرهما هذا وسنذكر اخر بعد احاطتك باطراف المقام ما هو الحق الحقيق بالتصديق انشاء الله تعالى واعلم ان الوجوب اذا لم يقيد في اللفظ بشئ بل كان مطلقا على الظاهر فوجوبه هل هو مقيد بما يتوقف عليه وجوده او لا صرح به الفخر الرازي في بعض مختصراته ويلوح اليه كلام المنهاج على ما ذكره بعض العلماء ويظهر من كلام السيد المرتضى رضي الله عنه والظ تحقق الخلاف على الوجهين معا ولا يخفى ان الخلاف على هذا الوجه متعلق بامر لغوي لا عقلي بخلاف الوجه الاول فتامل وسنتكلم على هذا الوجه في اخر البحث انشاء الله تعالى ويحتمل للخلاف احتمالان اخران اوردهما والدي دام ظله في الرسالة ولكنه لم يظهر لهما تحقق ولذا اشار الى ذكره على غيره قوله وكانه اصطلح وسماه شرطا او حذف التقييد بالشرعي اختصارا كما ذكره س قوله الا ان المص كانه لا يخفى ان هذا الكلام كما افاده بعض الفضلاء في غاية الاختلال وعدم الارتباط مع قطع النظر عما اورده المحشي عليه لان حاصله يرجع الى ان الجمهور جعلوا قيد المقدور احترازا عما ليس في وسع المكلف الا ان المص لما رأى شيئا اخر غيرها اخرجه الجمهور بقيد المقدور خارجا بقيد المطلق فلا حاجة الى اخراجه بقيد المقدور فلا حاجة بل اورده لاخراج شئ اخر وهو ذلك الشئ الذي رآه خارجا بقيد المطلق وهذا فصيح فافهم والظاهر ان قوله بالنسبة الى الامور التي تلزم فعلها عقلا او عادة وقع سهوا من القلم والصواب في العبارة كانه يعتقد ان الوجوب بالنسبة الى الامور التي لا يكون في وسع المكلف ليس واجبا مطلقا آه فينتظم الكلام ويتضح المرام ويندفع الايرادات كلها والثالث منها المحشي كما لا يخفى قوله على ان المكلف فالمراد بكون المقدمة مقدوره كون الفعل بدونها مقدورا بحيث يمكن الاتيان به عقلا وعادة لا كونها مقدورة في نفسها وهو ظ قوله ويحتمل قوله ثانيا في الفعل آه اي بغيره بقوله شرطا في عبارة المص لان غرضه توجيه كلام المص اذ لا يمكن توجيه كلام الشارح به فافهم قوله وكلام المنهاج صريح في ذلك وكذا الكلام المنتهى على ما نقل في الردود والمنقود

صرح فيه لكنه مع ذلك القول غير معروف منهم ولم نعلم قائل به على التعيين فلعل الناقلين للاجماع لم يعتدوا به **قوله**
والقول الثاني مما اختاره المرتضى قد عرفت انه ليس كذلك بل كلامه انما هو في الخلاف الثاني فتذكر **قوله** ولم
يذكره المص يمكن حمل الكلام المص بان يق ان وجوب السبب لما كان اجماعيا فلم يتعرض له بل كلامه في
غير السبب فقوله لا فيها ح اشارة الى هذا المذهب الا ان عبارة المنتهى لا يوافق هذا ويوجب الحمل
على المعنى الثالث فافهم **قوله** ووجهه ان حصول المسبب آه سيجيء في كلام المحشي بعد ذلك نقلا عن السيد س تقرير
آخر لهذا الدليل لا يرد عليه ما اورده ههنا فاسطر كانه اريد بالسبب العلة التامة قد عرفت المراد بالسبب
فتذكر وتفصيل المقام يعلم من الرسالة **قوله** حتى لا يكون مذهبا آخر هذا كما ترى اذ القول بعدم وجوب شيء منهما
مطلقا غير مشهور كما اشرنا اليه واما القول بوجوب دون غيره فهو مشهور منهم مذكور في كتبهم فينبغي على
ما ذكره حمل قوله لا فيهما على هذا القول لا على ذلك فتدبر **قوله** ووجه هذا المذهب آه لا يخفى ان اكثر الدلائل
التي اوردها المص لعدم وجوب غير الشرط مما يتمسك به صاحب هذا المذهب لجريانها في الشرط ايضا كما
سيتضح لك ويستدل عليه بادلة اخرى ايضا اوردها والدي دام ظله العالي في الرسالة فارجع اليها **قوله**
اذ الوجوب بالنسبة الى غير المقدور آه يمكن ان يق انه وان كان مقيدا بالنسبة اليه في الواقع لكنه لما كان مطلقا
على الظاهر اذ لا تقييد في اللفظ اورد القيد لاخراجه لئلا يبقى مجال توهم كونه واجبا اصلا على ان الواجب
المقيد ما يكون وجوبه مقيدا بوجود مقدمته والواجب المطلق بالنسبة الى مقدماته الغير المقدورة ليس كذلك
اذ ليس وجوبه مشروطا بوجود تلك المقدمات بل مشروط بمقدوريتها فيكون بالنسبة الى مقدوريتها
نعم يرد على هذا ايضا انه لا حاجة الى القيد المذكور لان المقدمة ايضا واجبة على القول بوجوبها لكن وجوبها
مشروط بمقدوريتها كوجوب مشروطها لانه ايضا مشروط بمقدورية المقدمة اذ لا شك ان من يق ان وجوب
الشيء يستلزم وجوب مقدمته ليس معناه انه يستلزم وجوبها مطلقا من دون اشتراط بشيء اصلا بل
الظاهر ان المراد ان وجوبها مثل وجوب ذي المقدمة فان كان وجوبه مشروطا بشيء كان وجوبها ايضا كذلك
وان فلا فح لا حاجة الى تقييد لاخراجه بل لا يصح ولا يجدي على هذا ما ذكرناه قبيل العلاوة ايضا الا ان يتكلف
ويق ان المراد بالمقدورية الصلاحية لتعلق القدرة فيكون المقدمة الغير المقدورة ح منحصرة في المقدورية ونحوها
مما لا يتوقف الوجوب على وجه وح نقول انه وان كان الوجوب بالنسبة اليها مقيدا في الواقع لكنه لما

كان

كان مطلقا بحسب الظاهر ووجوب الواجب ليس موجبا لوجوبها فذكر القيد لاخراجها لئلا يبقى مجال توهم كونها
واجبة بناء على الظاهر ايضا على ما ذكرنا قبيل العلاوة فتامل **قوله** قلت الشرطية خطاب الوضع آه اذ معنى
ان صحة ذلك الواجب يتوقف شرعا على امر كذا وظاهر ان هذا المجرد لا يقتضي ايجابه ما لم يثبت وجوب
مقدمة الواجب وهو ظ والتحقيق في الجواب عن هذا الاستدلال ما افاده والدي سلمه الله وتقريره على ما اورده
دام ظله العالي في رسالته المعمولة في هذه المسئلة هو ان المختار ان الآتي بالمشروط بدون الشرط غير آت بتمام
المامور به ولا ينافيه عدم وجوب الشرط لجواز ان يكون المامور به نوعا خاصا من الماهية المطلقة بحيث يكون
انتفاء الشرط مستلزما لانتفاء الخصوصية فينتفي الماهية المخصوصة وح يكون الشرط يتوقف عليه حقيقة المامور به ويكون
نسبته الى المشروط به شرعا كنسبة الشرائط العقلية الى المشروط بها عقلا والفرق ليس الا بان تحقق المشروط
ههنا بدون الشرط جائز عقلا مع قطع النظر عن اعتبار الخصوصية المعتبرة شرعا وليس هناك كذلك ومجرد هذا
الفرق لا يكفي للحكم بالوجوب في احدهما دون الآخر فالفرق تحكم وبالجملة اذا امر الشارع بالصلوة مثلا ولم
يخاطب بالخطاب الوضعي الدال على اشتراطها بالوضوء ظهر ان ليس المراد بالمامور به في الخطاب السابق
حقيقة الاركان المذكورة مطلق بل الطبيعة المتخصصة بكونها صادرة عن المتطهر ولا يلزم وجوب الطهارة
اذ هي مما يتوقف عليه المامور به وليست نفسه ولا جزئه فايجاب الشيء لا يستلزم ايجاب ما يتوقف عليه عند
المستدل ولا يلزم ايضا ان يكون لخصوصيته وجوبا عليحدة اذ ليس الواجب الا الطبيعة المتخصصة فاذا امر بالصلوة
الطهر مثلا لم يلزم ان يكون طبيعة الصلوة وجوبا عليحدة وكونه طهرا وجوبا آخر بل الواجب امر واحد مركب
من اجزاء موجودة في الخارج او متحللة الى اجزاء في العقل ولا عقاب بازاء كل واحد منها وبالجملة اذا تركنا
الوضوء وفعل الصلوة او فعل الوضوء وتركنا الصلوة كان العقاب على ترك الصلوة الواجبة المخصوصة
بالخصوصية المذكورة لا على ترك الوضوء اصلا الا على القول باستحقاق العقاب على ترك المقدمات مطلقا انتهى
عبارته سلمه الله واعترض عليه دام ظله العالي بانه قد ثبت ان التكليف بالمسبب تكليف بالسبب ولا شك
ان الصلوة المخصوصة بكونها صادرة عن المتطهر عبارة عن افعال معينة مع هيئة اعتبارية لا يمكن تحصيلها الا
بايجاد سببها فيكون التكليف بالصلوة المخصوصة بتلك الهيئة تكليفا بايجاد سببه الاركان المخصوصة مع الطهارة
فيلزم تعلق التكليف بالطهارة كتعلقه بالصلوة انتهى وقد اجاب عنه والدي سلمه دام ظله العالي اولا بعدم تمامية الدليل

على وجوب الاسباب وقد حققه في الرسالة على ان المستدل انما هو المصنف والظاهر انه لم يقل بوجوب الاسباب حيث
قال وان سلم الاجماع ادعا على ما اشار اليه المحشي ايضا وثانيا بانه لا بد في المثال المفروض على تقدير القول بوجوب الشرط
ايضا من القول بوجوب امر آخر غير الطهارة وطبيعة الصلوة اذ لو كان الواجب منحصرا فيهما لزم ان يبرئ الذمة عند
الاتيان بهما وان كانت الطهارة متاخرة عن الصلوة وهو ظ وايضا يلزم انه لو اتى بالمشروط فقط لبرئت الذمة
من الامر به وان كانت مشغولة بالامر بالشرط والحال انه ليس كذلك وح نقول ذلك الامر اما ان يكون امرا
صادرا عن المكلف باختياره مباشرة او لا بل يكون امرا توليديا صادرا عن المكلف باعتبار صدور سببه
اذ لا مخرج عنهما وعلى الاول اما ان يكون ذلك الامر الصادر مباشرة متوقفا على الطهارة عقلا ام لا وعلى
تقدير التوقف نقول لزم المكلف بطبيعة الصلوة مع ذلك الامر الاختياري لصلاحيته لتعلق التكليف لكونه من
الافعال المباشرة فرضا غاية الامر انه وجب توقف على الطهارة فيكون الطهارة من قبيل الشرائط العقلية
ولا يكون وجبه من دون لزوم محذور وان لم يتوقف عليه بل يمكن ان يكون الاتيان بالطهارة والصلوة باتي
نحو اتفق مبريا للذمة وان كانت الطهارة متاخرة اذ طبيعة الصلوة غير متوقفة على الطهارة والمفروض
ان ذلك الامر الاخر ايضا غير متوقف عليها فلو فرض انه اتى المكلف بهما ثم اتى بالطهارة فقد اتى بجميع ما
امر به اذ لا شيء سوى الامور الثلثة فبرئ ذمته هف لا يق لعله لم يكن متوقفا على الطهارة حتى يكون الطهارة
من قبيل الشرائط العقلية ومع ذلك لا يمكن انفكاكه عن الطهارة حتى يمكن الاتيان به وبالصلوة بدون الطهارة
بل يكون مثلا من قبيل الفصل او المشخص للطهارة ويكونان موجودين بوجود واحد لانا نقول الطهارة الكذائية
اما ان يكون متوقفة على الصلوة المتاخرة او مستلزمة لها اولا وعلى الثاني المحذور المذكور باق بحاله اذ يجوز
ح الاتيان بالصلوة قبل الطهارة الكذائية ثم الاتيان بها فيلزم حصول البراءة وعلى الاول فمع قطع النظر
عن صحته في نفسه نقول ما ذكرتم تجويز لا ينفعكم في مقام الاستدلال اذ لعله لا يكون الامر على ما ذكرتم في جانب
الطهارة بل يكون كذلك في جانب الصلوة بان يكون ذلك الامر الاخر من قبيل الفصل او المشخص مثلا للصلوة
ويكون الصلوة الكذائية متوقفة على الطهارة المتقدمة او مستلزمة لها ويكون هي المامور بها فقط دون الطهارة
ويكون الطهارة في صورة التوقف مقدمة عقلية والتجويز يكفينا في مقام المنع مع ظهور ان المعقول ظاهر الاحتمال
الذي ذكرنا لا ما ذكرتم اذ الظاهر ان المامور به هو الصلوة الكائنة بعد الطهارة مثلا لا الطهارة الكائنة قبل

الصلوة

الصلوة وعلى الثاني نقول ان التكليف بذلك الامر يستلزم ان يكون له سبب وجهه ويكون مقدور المكلف فذلك
السبب اما ان يكون هو الطهارة وطبيعة الصلوة او هما مع شيء آخر والاول لا يصلح للسببية لعدم استلزام
وجودهما وجوده كما ذكرنا انفا فتعين الثاني وح ينقل الكلام الى ذلك الشيء المنضم الى الطهارة والصلوة بانه اختياري
اولا وعلى الاول لا ان يكون متوقفا على الطهارة اولا وعدم التوقف مح كما ذكرنا وعلى تقدير التوقف
نختار انه يتعلق التكليف مع طبيعة الصلوة بدون الشرط من دون محذور وعلى الثاني يعود الكلام المذكور ولما
كان ذهابه الى غير النهاية ممتنعا فلا بد من الانتهاء الى الامر الاختياري ويلزم ما ذكرنا من عدم لزوم القول
بوجوب الشرط فان قلت لا يلزم في الامر بالسبب ان يكون سببه بجميع اجزائه مقدور المكلف بل يجوز
يكون بعض اجزائه مقدورا له وبعضه لا كأمر فعل الامر مثلا في الامر بذلك المسبب في الحقيقة راجع الى
الامر ببعض اجزاء سببه المقدور للمكلف نعم يجب على الامر ح ايجاد الجزء الاخر حتى لا يلزم التكليف
بما لا يطاق فاندفع ما ذكرت قلت الامر الذي نصور فيما نحن فيه ان يكون صادرا من الامر هو لزمان وكذلك
ان الطهارة وطبيعة الصلوة والزمان ايضا ليست سببا للامر المكلف به المذكور لجواز تحقق الامور الثلثة المذكورة
بدون تحقق الامر المذكور وهو ظ ح بما قررنا اندفع ايضا الايراد على الجواب المذكور بانه على هذا يجوز ان
القول بوجوب شيء آخر غير المشروط لكن المستدل يقول انه الشرط وانتم تجعلون غيره فلا ثمرة معتدا بها مع
ان ما ذكره اقرب الى الظاهر ووجه الدفع ان المستدل ايضا يقول بوجوب ما قلنا بوجوبه ونقول بوجوب
الشرط ايضا واما نحن فلا نقول الا بوجوب المشروط وذلك الامر لا الشرط ايضا هذا ويمكن ان يتكلف
من قبل المستدل ويق ان مراده بوجوب الشرط الشرعي ان عند الشرط يجب شيء آخر سوى المشروط وح لا خفاء
في صحته فتامل قوله فيندفع ما اورده العلامة الظاهر ان مراد العلامة هو بعينه ما ذكره المحشي بقوله اقول فلا يراد
عليه فافهم قوله من غير ان يكون مقصودا من الكلام فان قلت هذا لا يجديكم اذ الكلام انما هو في الشعور
دون القصد فعدم كونه مقصودا للمتكلم لا ينفعكم بل لا بد من بيان انه لا يكون المتكلم شاعرا به واني لكم
وايضا لو سلم انه يمكن ان يلزم شيء من الخطاب بدون الشعور به فلا يجدي فيما نحن فيه اذ لا يمكن ان يق
ان ايجاب الشيء مستلزم لايجاب مقدمته وان لم يكن شاعرا به لان الكلام ليس في الشعور بالايجاب بل
الكلام في ان الايجاب يستلزم الشعور بالموجب ولا شك انا نامر كثيرا بالشيء وليس لنا شعور بمقدمته فلا يمكن

لازم ايجاب المقدمة فلا يكون ايجابها ايضا متحققا فبطل ان ايجاب الشيء يستلزم الايجاب بمقدمته قلت لا الايراد
الحدوث فلا امر كما ذكرت من ان الكلام في الشعور دون القصد لكن يمكن ان يق ان منشا توهم لزوم القصد
فرع فالثاني برفع الاول وان لم يكن منشاه ايضا ذلك فلا شك ان في رفع الثاني تقريبا لرفع الاول الا فهم
كيف وتحقق الاول وهذا يكفي مؤيدا لغرضه على ان الشعور بعض المقدمات المستنبطة من المثالين المذكورين ليس
بلازم حال المخاطبة بهما كما لا يخفى وان لم يكن في خصوص تلك المادة لكن الكلام في مطلق الخطاب
مع قطع النظر عن المتكلم واما الايراد الثاني فجوابه انا لا نقول ان ايجاب الشيء يستلزم الايجاب بمقدمته حتى توجه ما ذكرت
بل ان ايجاب الشيء يستلزم الايجاب بمقدمته مع عدم الشعور بالمقدمة ووجوبها اذ كثيرا ما يلزم شيء من فعل
اختياري بدون ان يكون للفاعل شعور به فان قلت كيف يمكن تحقق الوجوب بدون الايجاب مع انهما
متلازمان قلت ان اردت ان الوجوب والايجاب الصريح متلازمان فممنوع وان اردت اعم
من الصريح والتبعي فمسلم لكن الايجاب التبعي ههنا متحقق والمراد بالايجاب التبعي الايجاب المتعلق بما يتوقف
عليه الشيء ولا لايجاب اللازم تبعية ايجاب آخر ولا نم استلزام الايجاب التبعي الشعور بالموجب اصلا
انما ذلك في الايجاب الصريح هكذا افاده والتزم مد ظله العالي في الرسالة **قوله** وكذا في جواب دليل الجمهور
لا يذهب عليك انه لا دلالة فيه على ما ذكره اوسلم الوجوب بمعنى اللابدية ولا نزاع لاحد فيه كما اشرنا اليه سابقا
ومنع كونه مامورا به شرعا وهو يحتمل منع كونه مامورا به اصلا او كونه مامورا به صريحا ولا دلالة على ان المراد
الثاني نعم بعض دلائله على عدم وجوب غير الشرط يدل على تقدير كون النزاع في القسم الظاهر ايضا وحده فكانه
يفهم منه انه جعل النزاع في الثاني فافهم **قوله** واما الشرط الشرعي فيمكن ان يق لكن الحق عدم الوجوب فيه ايضا
وكان سياق الكلام المحشي ايضا يشعر بميله الى هذا فافهم **قوله** فالحق مع الجمهور وسيوضح هذا ان شاء الله تعالى **قوله**
ولا يلزم ذلك المحذور اي الزمه المص على تقدير عدم وجوب الشرط هذا ثم ان بعض الفضلاء اورد على هذا الدليل
النقض بانه يجري في اجزاء الواجب التي لا يشعر بها حين الامر بالواجب مع انها واجبة اتفاقا قال وكذا الكلام
الدلائل الآتية يجري فيها ثم قال ان حق الدليل والنقض انه لو اريد بتعقل المقصد فالملازمة ممنوعة كما في الاجزاء
فان كثيرا ما نطلب المركب مع الغفلة عن تفصيل الاجزاء وان اريد التعقل وان كان مجملا فلا نم انه غير حاصل
في المقدمة ايضا فتامل انتهى وما اورده من النقض كانه ايهم من المنازع والا تفاق المذكور دعاه كانه ليس بمعتمد

بل الظاهر

بل الظاهر جواز جريان الخلاف المشهور في الاجزاء ايضا كما اشار اليه والتزم دام ظله في اواخر الرسالة سابقا فتامل
قوله وكل ما يتعلق به الخطاب فهو واجب هذا بظاهره لا دخل له في الغرض اصلا كما ذكره شارح الشرح
بل لم يصح ايضا وقال بعض الفضلاء ان المقصود حصر المحمول على الموضوع كما يستفاد من ضمير الفصل فهو
في قوة قولنا كل واجب يتعلق به الخطاب وهو تكلف والاولى ان يحذف من البين كما لا يخفى
وبهذا ظهر حال قول المحشي وكل ما يتعلق به الخطاب كان واجبا فافهم **قوله** وبهذا التقرير يندفع ما
اورده العلامة بل اورده شارح الشرح واما العلامة فهو على ما نقله شارح الشرح وغيره لم يوجه الدليل
الثاني على نحو ما ذكره الش بل على نحو آخر مذكور في شرح الشرح ليس هذا الايراد في مقابلة اصلا ثم كيف
ما كان فيمكن حمل الايراد على ما اورده المحشي بقوله اقول بان يق مراده انا لا نم انه لم يتعلق به خطاب
طلب اذ تعلق به الخطاب تبعا نعم لم يتعلق به صريحا والملزوم للشعور هذا لا مطلق تعلق الخطاب
فيرجع الى ما ذكره المحشي فتامل **قوله** ان منع بطلان التالي فيمن بعجز قوله في بيانه ونحن نقطع بصحته اه
نقول المراد بالصحة ان كان عدم البطلان والكذب في الواقع فصحة ذلك ممنوعة اذ هو في الحقيقة بمنزلة
ان يق اطلب منك غسل الوجه ولا اطلبه كما سيشير اليه وان كان المراد امكان صدور القول من
العقلاء فمسلم لكن لا دلالة له على بطلان التالي لجواز ان يصدر من العقلاء ما هو خلاف الواقع دبه يعتقده
والاستلزام الذي يدعيه القائلون بوجوب المقدمة على تقدير كونه بديهيا ليس ايضا بحيث لا يخفى على احد
فتدبر **قوله** وبناء الايراد على ارتكاب العقاب المذكورة ولو لم يرتكب لم يشمل الشرط الشرعي ايضا اذ الظاهر
انه لا عقاب على تركه من حيث تركه بل لو كان كان لاجل استلزامه ترك المشروط به فالتفرقة بينه وبين
الشرط العقلي والعادي تحكم ولكن بعض الشرائط الشرعية مامور به بامر آخر صريحا لا دخل له فيما نحن فيه
كما لا يخفى وان المحشي كانه حصل فقه المقام لكنه تبجح في الكلام جدا وسنشير بعدها الى اندفاع هذا الدليل
على ما هو المختار عندنا فانتظر **قوله** اراد به الكف اذ ليس الواجب عندهم الا هو ولا يتعلق الا به فافهم
قوله وسيجيء تفصيله وسنفصل نحن ايضا القول فيه ان شاء الله تعالى **قوله** الا ان يق وجوب النية اه هذه
الوجوه انما ترفع التمسك بحديث النية لتقوية الجواب واما اصل الجواب المشار اليه بقوله بل الحق اه فهو
متجه وتوضيحه انا نمنع وجوب النية في كل واجب انما ذلك في الواجب اصالة وفيما قصد به التقيد

ولكن يمكن ان يقال ايضا عن ذلك ممنوعة

ضرورة عدم وجود النية في كثير من الواجبات كاداء الدين ورد الوديعة لحصول الغرض منها بدون النية وكذلك المقدمة الغرض منها التوصل لا التعبد فلا تحتاج الى النية نعم ترتب الثواب عليها كانه يتوقف على النية فتامل قوله من القائل احدهما بان على النظر فيما نحن فيه فافهم ولهم ان يقولوا المثبت هذا بان يقولوا انا اثبتنا وجوب المقدمة بالدليل فاذا لم يجب النية فيها فيجب تخصيص دليل وجوب النية بما عداها على ما ذكرنا فتامل قوله وهذا التكليف بين يضعف لا يجد العقل اليه سبيلا فتامل قوله هو ان المسببات آه فيه ان الوجوب باختيار السبب والامتناع بعدم اختياره لا ينافي المقدورية كما فصل والذي مر ظله في الرسالة وايضا لو تم هذا لزم انتفاء التكليف راسا لان السبب ايضا له سبب عند تحققه يجب وجوده وعند عدمه يمتنع وجوده وهكذا ينقل الكلام الى ان ينتهي الى ذاته تعالى هذا وتفصيل الكلام في وجوب السبب وعدم وجوبه يطلب من رسالته والذي دام ظله قوله اقول فيه انك قد عرفت سابقا آه لا يخفى سخافة هذا الايراد وعدم اتجاهه لان مراد السيد انه يمكن حمل كلام المص على وجهين احدهما ان يجعل الاسباب داخلة في قوله وغير شرط ولا يرد عليه قوله لا فيهاح يدل على عدم الوجوب في السبب ايض مع انه قد وقع للحاجب الاجماع على وجوبه لان الاجماع حمل على ما اشار اليه و ثانيهما وهو ما اشار اليه بقوله وكذلك ان تحمل آه ان تحمل غير الشرط بما عدا السبب فلم يتعرض اولا لحال السبب اصلا ولا يلزم اهماله اذ قد علم حاله مما اشار اليه ههنا من منع الاجماع اولا وتسليمه ثانيا ولا يخفى انه كلام حسن وكل من توجيهه جيد وما ذكره المحشي لا يظهر له وجه اصلا وكان مقصوده ان التوجيه الثاني ليس بجيد بل الحق هو التوجيه الاول وفيه ما فيه اوكان في نسخة بدل قوله وكذلك اذ ذلك على ما رايناه في النسختين اللتين عندنا من هذه الحاشية ولا يخفى انه يخرج كلام السيد عن الانتظام والاستقام ويتخلله غاية الاختلال مع قطع النظر عن ايراد المحشي بل الصحيح هو قوله وكذلك على ما وقع في النسخة التي عندنا من حاشية السيد فتامل واعلم ان للجمهور ادلة كثيرة اقوى مما نقله المص لكن ليس شيء منها مما يسلم عن الايراد ويصلح للاعتماد ولقد بالغ والدي دام ظله العالي في التاييد والرد بحيث لا مزيد عليه ثم الذي استقر عليه رايه العالي هو ان المقدمة واجبة على بعض المعاني المذكورة سابقا غير واجبة على بعضها اما المعنى الذي وجوب المقدمة ثابت عليه فهو كونها لازمة ومتعلقة للخطاب الايجابي وكونها مطلوبة ومرادة حتما بالتبع واما الذي لم يثبت وجوب المقدمة عليه فما سوى المذكور من كونها متعلق الخطاب اصالة او كونها مطلوبة ومرادة بالذات او كون تركها مع الواجب سببا لاستحقاق عقابين او كون تركهما سببا لاستحقاق عقاب واحد لكن انما

يكون

يكون ذلك مترتبا على ترك المقدمة لا على ترك الواجب او مشتمل تركها على مفسدة اما الاول فلقضاء الفطرة والوجدان بان الخطاب المتعلق بايجاد شيء وكذا طلب شيء وارادة الحتمية يتعلق بالتبع بما يتوقف عليه ذلك الشيء البتة حتى لو قال الامر اطلب منك الشيء الفلاني ولا اطلب مقدماته او ما اريدها او ما الزمها او ما تعلق خطابي بها تبعا لذلك تناقضا وكان بمنزلة ان يقول اطلب منك الفعل ولا اطلب قال المحقق الدواني في شرح العقائد العضدية ردا على المحقق الشريف حيث سلم وجوب المقدمة في السبب المستلزم دون غيره فقلت لا فرق بين السبب المستلزم وغيره فان ايجاب الشيء يستلزم ايجاب ما يتوقف عليه الشيء بديهة وينظر اليه ويعول السيد بهذه ايض كلام المحقق الطوسي سره القدوسي في نقد المحصل حيث قال ما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا للمكلف كان واجبا عليه فان الذي كلفه به كيف ما كان وهو قادر عليه من جهة تقديم ما لا يتم ذلك الفعل الا به فهو مكلف بذلك التقديم ولا وبذلك الفعل ثانيا انتهى كلامه رفع مقامه ولا شك في من هذا بعد تصور تعلق الخطاب الايجابي والطلب والارادة الحتميين بشيء وتصور تعلقها بما يتوقف عليه ذلك الشيء ولا يحسب بدونه تصورا مجردا عن العوارض والغواشي الغريبة وكيف يتصور من عاقل المنع من ترك شيء وعدم الرخصة فيه مع تجويز ترك مقدمته التي يستلزم تركها تركه والرخصة فيه وما قيل ان الحكم بجواز الترك ههنا عقلي لا شرعي لان الخطاب به عبث فلا تقع من الحكيم واطلاق القول فيه يوهم ارادة الشرعي فسكر وجواز الحكم العقلي ههنا دون الشرعي يظهر بالتامل كلام لا يرجع الى تحصيل كما لا يخفى ولا يذهب عليك ان ما ذكرنا من تعلق الخطاب والطلب تبعا المقدمة المامور به ليس من جهة كونها موقوفا عليها المامور به بل من جهة استلزام فعل المامور به فعلها حتى ان هذا المعنى ثابت بالنسبة الى لوازم المامور به ايضا التي تكون وجودها تبعا لوجود المامور به لا متقدما عليه كما يحكم به الوجدان وايضا انه ليس المراد بتعلق الخطاب بالمقدمة واستنباط وجوبها منه انه مقصود المتكلم حال الخطاب حتى يكون مخالفا للبديهة والوجدان بل انه انما يلزم من ذلك الخطاب وان لم يكن مقصود المتكلم وشعوره به له والحاكم باللزوم هو العقل ولما كان منشا اللزوم في الاحكام الشرعية هو الخطاب الشرعي وان كان الحاكم هو العقل صح نسبة الايجاب الى الشرع او الحكم بالوجوب الشرعي وتعلق الخطاب الشرعي على ما هو راي الاشاعرة وقد عرفت في كلام المحشي ان ما يستنبط من الخطاب لا يلزم ان يكون مقصود المتكلم حال الخطاب فتذكروا وقد عرفت حال تعلق الخطاب فقس عليه تعلق القصد والارادة

وبالجملة فكل من طلب شيئا بالطلب الحتمي فان كان كونه ذا مقدمة مشعورا له فالامر ظ وان لم يكن فح ايجاب الطلب
المتعلق به صريحا يتعلق بمقدمته تبعا وان لم يكن مقصودة لان المطلوبية كما يتصف بها الشيء بسبب تصوره
وتعلق الطلب به كذلك يتصف بها الشيء بسبب تصور ما يتعلق به تعلق التوقف ونحوه وتعلق الطلب بذلك
المتعلق من دون تصور ذلك الشيء وفيه نعم لابد في المطلوبية الصريحة من تصور الطاهر ولا في التبعية
فلا وقس على الطلب القصد والارادة والايجاب والالزام وامثالها جميعا لا يقال قد يطلب الشيء ذو المقدمة
مع كراهة المقدمة اذ لم يشعر بكونها مقدمة له فعلى ما ذكرت يلزم تعلق الارادة والكراهة بشيء واحد وهو
مح لان استحالته ممنوعة فيما اذا كان تعلق الارادة تبعا من دون الشعور ولذلك اذا شعر بكونها مقدمة
في الغرض المذكور طلبه ذي المقدمة كما اذا طلب الشيء من دون شعور بانه يستلزم المفسدة فاذا شعر
نفسخ الطلب فتدبر والظ ان مراد المحشي سابقا حيث قال وان كان النزاع في الاعم فالحق
مع الجمهور انما هو وجوب المقدمة بهذا المعنى لا بمعنى آخر حتى يرد عليه ما اورده بعض الفضلاء ان التحقيق الذي
ذكره انما يظهر منه قصور الادلة عن افادة نفي الوجوب ولا يظهر منه وجوب المقدمة بالمعنى المتنازع فيه
وهو كونه بحيث يترتب على فعلها ثواب آخر غير ثواب ذي المقدمة وعلى تركها عقاب آخر فظهور
كونها مما لابد فيها لا يكفي لانه لا نزاع لاحد فيه انتهى بل المحشي لم يتفطن بالمعنى الذي ذكره اصلا وانما نظره
الى المعنى الذي ذكرنا واما عدم تعرضه لاثبات الوجوب بذلك المعنى اذا ذكره لا لنفي الا عدم انتهاض
الادلة على بطلانه اثباته فكانه اعتمد على ظهوره وبداهته فتامل واما الثاني فعدم وجوب المقدمة بمعنى كونها
متعلقة الخطاب اصالة وكونها متعلقة القصد والارادة بالذات ظ لا حاجة الى التعرض له واما
عدم وجوبها بمعنى ترتب استحقاق ذنب او عقاب على تركها مع الواجب فلعدم تمامية دليل
عليه وما ذكروا في بيانه مزيف كما يظهر بمطالعة الرسالة وايضا ان الذم والعقاب على الشيء اما
باعتبار قبحه في نفسه مع قطع النظر عن كونه عصيانا لاحد او باعتبارهما معا وعلى التقادير لا يلزم قبحا
فيما نحن فيه استحقاق ذنب على ترك الواجب مع المقدمة اما على الاولى فلان العقل يحكم بجواز
ان يكون ترك شيء قبيحا في نفسه ولا يكون ترك مقدمته قبيحا في نفسه مع قطع النظر عن استلزامه لترك
ذلك الشيء فالقول بقبحه البتة انما يكون بسبب ذلك الاستلزام ولا شك ان العاقل لا يذم بسبب

حدوث

حدوث قبيح واحد ذمين متغايرين وهو ظ بالضرورة الوجدانية واما على الثاني فلان العرف والعادة يقضيان
بالضرورة بانه اذا امر شيء ذي مقدمة فان في الاتيان بذلك الشيء امتثالا واحدا وفي تركه سواء كان
مع ترك المقدمة او لا عصيانا ومخالفة واحدة فيمكن القبح والذم ايضا من هذه الجهة واحدا وبهذا ظهر حال
الاحتمال الثالث وان شئت تطمين نفسك بما ذكرنا فانظر هل يقول الذامون لمن ترك المشي الى
الحج لم تركت الخطوة الاولى ولم تركت الخطوة الثانية وهكذا ولا اظنك في مرية من قبحه واليس باعتبار لفظ
امر بين عقلا فتامل واما عدم وجوبها بمعنى ترتب استحقاق الذم المحصل وهو تركها على تركها لا على ترك
ذي المقدمة فلقضاء العقل والعرف ايضا بالضرورة الوجدانية بان الذم على ترك الواجب لا على ترك المقدمة
وايضا قد ثبت ان الذم على ترك المقدمة لو كان ليس باعتبار قبحه في نفسه بل باعتبار استلزامه القبح الذي هو
ترك ذي المقدمة فاذا اقتران الذم واحد ظ وكان ذلك الذم على ترك المقدمة لم يكن ترك ذي المقدمة
ح قبيحا ايض لكان الذم اثنين لاستلزام القبح الذم والقائلون به ايض قائلون بعدم قبح ترك ذي المقدمة
ح واذا لم يكن ترك ذي المقدمة قبيحا لم يكن ما يستلزمه ايضا قبيحا اذ كان قبحه باعتبار استلزامه القبيح فيرتفع
القبح والذم راسا هف وههنا زيادة كلام لا يسعه المقام فارجع الى الرسالة فان قلت لا يمكن
ان يكون شيء واجبا ولا يستحق الذم على تركه لانهم عرفوا الواجب بما يذم تاركه والمقدمة التي يثبتون وجوبها
من هذا القبيل على ما ذكرتم قلت الوجوب الذي ادعيه بالنسبة الى المقدمة كونها لازمة ومطلوبة معا لاشك ان
معنى اللزوم والطلب الحتمي والاقتضاء ليس معنى الذم على ترك كيف وقد يتصور كثيرا الايجاب بدون تصور الذم
على الترك بل بدون تصور المنع من الترك ايض ولا نم استلزامه له ايض نعم القدر المسلم انه يستلزم استحقاق
الذم اما على تركه او على ما يلزم تركه وهذا المعنى متحقق فيما نحن فيه واما انهم عرفوا الواجب بما ذكر فليس بحجة
كما لا يخفى مع انه يلزم ايضا على القائلين باستحقاق ذم واحد وترتبه على المقدمة مثل ما يلزم علينا لان
ذي المقدمة واجب عندهم مع عدم ترتب الذم على تركه وتفصيل الكلام يطلب من الرسالة واما عدم وجوبها
بمعنى اشتمال تركها على مفسدة فان كان المراد بالمفسدة هو القبح العقلي فقد مر الكلام فيه وثبت عدم اشتمال
تركها عليه وان كان معنى آخر من مخالفة الغرض ونحوها فلا شك ان في تركها مخالفة للغرض بالتبع
لكنه ليس له نفع في هذا المقام اذ الظ انه ليس محلا للخلاف كما لا يخفى قال دام ظله فصار فذلكة ما اخترناه

ان المقدمة قد تعلق بها الخطاب الايجابي والطلب الحتمي لكن تبعا ولا عقاب على تركها اصلا الا باعتباره
في نفسه ولا باعتبار استلزامه ترك ذي المقدمة بل الذم انما هو على ترك ذي المقدمة واما ترتب استحقاق
المدح والثواب على فعلها فلست انكره فان قلت هل قال احد بهما احد قلت نعم قد قال به الغزالي
على ما نقل عنه ويمكن القول به من غيره ايضا اذ جمع من العلماء القول بوجوب المقدمة ولم يتعرضوا الى حال
المدح والذم نفيا واثباتا فلعلهم ذهبوا ايض الى ما ذهبنا نعم قد صرح بعضهم بترتب الذم والعقاب
على انه لا غائلة في عدم القول بل عدم وجدانه في مثل هذه المسئلة ليست فرعية حتى تمسك فيها بالاتفاق
اذ الاتفاق الشرعي في امثال هذه المواضع لا يمكن ان يحصل العلم بل الظن بدخول المعصوم في جملة
مجمعيه بل غاية ما يحصل منه الشهرة بين العلماء وعدم وجدان مخالف وهي ان فرضت صلاحيتها للاحتجاج
فانما هي في الفروع دون الاصول فتامل وبما قررنا ظهر انه لا ينهض علينا الدليل الرابع المذكور اصلا كما
لا يخفى وهذا ما وعدناك فتدبر قوله كالاتيان بالصلوة الخمس وكالصلوة في الثوبين المشتبهين فانه يجب في
كل منهما بناء على وجوب مقدمة الواجب وبعض الاصحاب منع منه واوجب الصلوة عاريا مستندا الى
باعتبار السنة وعدم امكان الجزم ههنا وهذا بناء على عدم وجوب المقدمة كما لا يخفى وقد ذكروا ايضا
في ثمرة الخلاف نذر فمن وجب ان العقد او تعليقه عليه او تعلق الظهار عليه وكذا الوصف بالفسق
بعد ترك المقدمة قبل دخول زمان ترك الواجب ونحوها فتامل واما الخلاف الثاني في الذي اشرنا اليه
في صدر البحث في صله كما اشرنا اليه انه اذا ورد امر مطلق بحسب اللفظ متعلق بشيء له مقدمة فهل التكليف
بذلك الشيء مقيد بوجود مقدمته في الواقع وان كان مطلقا بحسب اللفظ ام لا وعلى الاول لا عقاب على
ترك الفعل اصلا ما لم يتحقق وجود المقدمة سواء قيل بوجوب مقدمة الواجب المطلق ام لا لان الوجوب
ح مشروط فالامر بالصعود مثلا معناه اصعد اذا كان السلم منصوبا كما اذا قيل زك اذا كان النصاب
موجودا فكما لا يجب اتفاقا السعي الى تحصيل النصاب ولا عقاب اصلا ما لم يتحقق وجود النصاب
ويترك بعده الزكوة اختيارا فكذلك لا يجب نصب السلم ولا عقاب ما لم يتحقق نصبه ثم ترك بعده
الصعود باختيار وعلى الثاني يتحقق العقاب البتة اذ النصب والصعود مقدوران اختيارا سواء قيل
بوجوب المقدم او لا ثم ان الاقوال على هذا الوجه ايضا ترتقي بادنى النظر الى وجوه لكن بعضها ضعيف جدا

لكن

يريد انه يجب الوجوب ... لكن الصلوة في ثوبين فلانه لا يجزم بان هذه الصلوة ... او في كل منهما يحصل عنده ان تكون هذه الثوب ... يكون الصلوة الواجبة هي الصلوة في الثوب الاخر ... كان المقدمة الواجب واجبة ... [illegible]

كما حقق في الرسالة وانما المعقول منها على الظاهر اثنان الاول حمل الوجوب على اطلاقه مطلقا سواء كانت
المقدمة سببا او شرطا مطلقا وهو مذهب اكثر المتقدمين والمتاخرين الثاني ابقاؤه على الاطلاق
بالنسبة الى السبب دون غيره وهو مذهب السيد المرتضى رضي الله عنه والحق هو الاول لانه اذا امر
السيد عبده بسقي الماء مثلا بان يأتي له بشيء من الماء غير مقيد في اللفظ ولا قرينة عليه وكان السقي
متوقفا على المشي مثلا وكان العبد قادرا على المشي فلم يمش ولم يسق سيده فلا شك ان العقلاء يذمونه
البتة ولا يقبلون تعليله بعدم اتفاق وجود المشي منه وهذا دليل على ان الظاهر منه عدم تقييد الوجوب
اذ لو كان ظاهرا في التقييد او محتملا له احتمالا مساويا لما كان الامر كذلك بل كانوا لا يذمونه البتة ولا
يقبلون تعليله بعدم اتفاق وجود المشي منه وهذا دليل على ان الظاهر منه عدم تقييد الوجوب اذ لو
كان ظاهرا في التقييد او محتملا له احتمالا مساويا لما كان الامر كذلك بل كانوا لا يذمونه بدون اتفاق
وجود المشي ويقبلون تعليله وهو ظ احتج السيد رضي الله عنه على ما يستفاد من كلامه بان الواجب بالنسبة
الى مقدمته قسمان مطلق ومشروط والثابت مطلق الوجوب وهو اعم من الوجوب المطلق ولا دلالة
للعام على الخاص لكن الوجوب على تقدير تحقق الشرط لازم على التقديرين فنحكم به وعند عدم الشرط
مشكوك فيه فلا نحكم الا بدليل لاصالة البراءة واما السبب فيجب ان يوجب علينا المسبب شرط اتفاق
وجوده لان مع وجود السبب لا بد من وجود المسبب وتحققه البتة ولا يعقل التكليف ح فتقييد التكليف
بالفعل بوجود سببه بمنزلة التكليف بالفعل بشرط وجود الفعل وانه مح وليس كذلك مقدمات الافعال
اذ يجوز ان يكلف الصلوة بشرط ان يكون قد تكلف الطهارة كما جرى ذلك في الزكوة والحج فبان
الفرق بين الامرين والجواب انا لا نسلم ان الثابت انما هو مطلق الوجوب بل الوجوب المطلق بدليل
ما ذكرنا من الحجة وايض لو تم هذا لزم ان لا نحكم بالوجوب على تقدير وجود المقدمة ايض كما اذا كان الواجب
بالنسبة الى مقدمته قسمان كذلك بالنسبة الى غير مقدمته ايضا قسمان فلعله كان مشروطا بشيء آخر سوى
مقدمته والاصل براءة الذمة حتى تثبت فالفرق بين المقدمة وغيرها في هذا المعنى تحكم بحت كما
لا يخفى ولقد استدل على مذهبه بوجه آخر مذكور في الرسالة مع الجواب عنه وثمرة هذا الخلاف ظاهر
هذا ولعلك يكفيك في هذا المقام ما اوردنا في تحقيق هذه المسئلة وان اردت زيادة التحقيق فارجع

الرسالة والله الموفق وهو المستعان قوله قوله والمقصود به في التحريم آه هذا مسلم لكنا نقول ان ترك الفعل على نحوين
احدهما ما هو الشايع وهو ترك الفعل بالكلية بان لا يتحقق اصلا وثانيهما تركه في الجملة اي في ضمن فرد ما و
المقصود ههنا هو هذا والمراد انه يجوز ان يحرم احدهما اي يوجب ترك هذا المفهوم في الجملة فلا يجوز الاتيان به
في ضمن جميع افراده بل يجب اما ترك كل منهما او ترك واحد منهما وعلى الوجهين يتحقق ترك احدهما
في الجملة ولا يجوز الاتيان بهما جميعا حتى لا يتحقق ترك احدهما اصلا فعلى هذا يصلح تعلق التحريم بمفهوم احدهما ولا
يلزم محذور ولا حاجة الى القول بتعلقه بالمجموع من حيث هو كما ذكره في الحق فتامل وقد افاد بعض الفضلاء
ان المقصود من التحريم هو الكف كما سبق فالمراد بكون الحرام مخيرا فيه ان المطلوب فيه كف كلي له افراد يحصل
البراءة بفعل اي فرد من افراد ذلك الكف فالكف ههنا على قياس الفعل في الواجب المخير لا المكفوف
عنه حتى يلزم ترك جميع الافراد الا ان هذا خلاف ظاهر قولهم يحرم واحد مبهم لان ظاهره كون الكلي
نفس الحرام اي المكفوف عنه لا الكف عنه ولذا قال الشارح المحقق ويمكن صرفه اشارة الى ان المراد خلاف
الظاهر فتامل انتهى وكان ما يستكشف بعنوان الحرام وهو مفهوم احدهما والتخيير باعتبار انه يجوز تركه في
ضمن هذا الفرد او ذلك الفرد على قياس الواجب المخير يكفيك في تصحيح المرام ويكفيك عن التمسك بكلفة الكف
الذي قد كفه الذين ليس لهم من الفهم كفاف وفي العلم كفوف ثم لم يتكلف اليه بعدهم الا مكفوف او كان
كفوف فصره ويتكلف قوله ومن ههنا يظهر ان القدر المشترك آه اي لو خير بين واجب وحرام بان يقال
كل واحد منهما فيك الامرين لو فعلته حرم عليك الآخر ولو تركته وجب الآخر فيكون القدر المشترك منهما
اي مفهوم احدهما واجبا لانه يجب الاتيان به البتة في ضمن احد الفردين ولا يكون حراما لانه لو كان حراما
لوجب تركه بالكلية وانه غير جائز بل الحرام هو مجموعهما من حيث هو وبهذا اتصل في البوقي وبما ذكرنا
ظهر انه يجوز ان يقال الحرام ايضا هو القدر المشترك لانه يجب تركه في الجملة وان لم يجب تركه بالكلية وبهذا في
البوقي فتامل قوله اذا اريد بالواحد غير مفهوم احدهما بان يتعلق الحرمة بخصوص الفردين على سبيل البدل
على ما مر هناك وقد ظهر مما ذكرنا هناك انه لم يبق فيه تعلق الوجوب والتخيير بخصوص الفرد بل قال يتعلقها
بالمفهوم فكذا ههنا لا يحتاج الى ارتكاب ذلك بل يجوز تعلق الحرمة بالمفهوم على ما ذكرنا فافهم قوله
اقول فيه بحث اما اولا فلان مفاده لا يخفى ان هذين الايرادين امرهما سهل اما الاول فلانه

يجوز

يجوز ان يكون الواو بمعنى او واما الثاني فلانه يجوز ان يكون ذكر قوله وليس في التوضيح لكن لا محصل لما ذكره شارح الشرح
بل ما ذكره الشارح صحيح لا خلاف فيه وان كان ما ذكره هو ايضا صحيحا بعد تبديل الواو باو وليس هو انسب منه
اصلا كما لا يخفى قوله اي بالحقيقة بحيث لا تتعدد والا اشخاصا اشارة الى ان المراد بالوحدة بالجنس ههنا
هو الواحد بالحقيقة النوعية اذ في الوحدة بالجنس بالمعنى المشهور لا مجال للخلاف من بعض المعتزلة ايضا كما لا يخفى قوله
لظهور ان ذات هذا الفرد من الفعل آه ان اراد بالذات الحقيقة النوعية فالمفروض اتحادهما نوعا وان اراد
بها الهوية الشخصية فلا ينفع لان بناء كلامهم كما اشار اليه الشارح على ما هو الظاهر من اطلاق الذاتي هو كونهما
مستندين الى الحقيقة النوعية واجزائها لا ما يشمل الهوية الشخصية ايضا الا ان يقال مراد المحشي هو الرد على ذلك
الاصل منهم بان ذات هذا الفرد وهويته غير ذات ذلك وهو كاف في الاختلاف في الحسن و
القبح فلا استحالة في حسن احدهما وقبح الآخر ولا يلزم كونهما مختلفين في الحقيقة النوعية حتى يصح ذلك فافهم
قوله اذ لا شك ان التعظيم لله تعالى وايضا اذا كان سجوده لله تعالى واجبا يجب ان يكون سجود الصنم
ايضا واجبا لانه حقيقة واحدة ولا نقول به مسلم قوله ولا مخلص لهم عن ذلك الا بالقول آه نعم لا يمكن ان
المراد بالجنس ههنا هو النوع لا يخفى عليك ما في هذا الكلام من المناقشة فلا تغفل قوله وايضا مفهوم
الفعل مفهوم جنسي كانه يمكن منع كونه جنسا بالمعنى المشهور ثم بالمعنى المراد ههنا فتدبر قوله لان معنى
الحكم بان الفعل يجوز آه فيه نظر اذ معنى كونه يجوز تركه ان الشارع قال بجواز تركه ومعنى كونه لا يجوز تركه
ان الشارع قال بعدم جواز تركه ولا شك ان هذين ليسا نقيضين اذ يجوز ان يقول الشارع انه يجوز تركه
وان يقول ايضا انه لا يجوز تركه ولا يلزم ح صدق المتناقضين اصلا نعم لو كان هذا الشيء جائز
الترك وغير جائز الترك في الواقع يلزم صدق النقيضين لكون هؤلاء المجوزين لتكليف المحال هم الاشاعرة
وهم لا يقولون بالجواز وعدم الجواز الواقعي بناء على الحسن والقبح العقليين بل قالوا ان معنى كون الشيء
جائزا ان الشارع جوزه وكونه غير جائز ان الشارع حكم بعدم جوازه وح يرد ما اوردنا من ان حكم
الشارع بالجواز وعدم الجواز ليس امرا محالا فلا وجه لما فهم عنه فتدبر لا يقال يستفاد من الامر بالشيء ان
الامر طالب له ومن النهي عنه انه ليس بطالب له وما لم يقع الكذب منه تعالى يلزم ان يكون تعالى
في نفس الامر طالبا له وغير طالب له وانه تناقض لانا نقول لا يستفاد من النهي الا انه طالب لتركه واما

انه ليس بطالب له فلا الامر ثبت امتناع اجتماع الامر بشيء مع النهي عنه والكلام بعد فيه تامل وقال بعض المحققين
في توجيه كلام الشارح ان الممتنع ثلثة انواع المرتبة العليا وهي ما يكون محالا بالنظر الى ذاته وهو بالاتفاق جايز بل واقع
والوسطى وهو ما يكون محالا لا عادة اي لا يدخل تحت قدرة البشر عادة كالطيران الى السماء وهذا هو الممتنع
المتنازع فيه فالمجوزون له قالوا الجواز ما نحن فيه ايضا نظرا الى انه من قبيل الوسطى وبعضهم نظروا الى منشأ
التناقض فيه فجعلوه في المرتبة العليا انتهى وانت خبير بان حمل كلام الشارح على هذا التوجيه ليس ببعيد لكن ما
ادعاه هذا المحشي من ان التكليف بالمرتبة العليا غير جايز بالاتفاق قرينة وان كان هو الظاهر من
كلام الشارح ايضا في التوقف بل الظاهر ان جمهور الاشاعرة ذهبوا الى جواز التكليف بالمحال وسيجيء تفصيل ذلك
ان شاء الله تعالى قوله وكذا اذا كان بينهما عموم وخصوص مطلق وكان العام هو الواجب اما لو كان العام
هو الحرام فلا يمكن الامتثال ايضا كما لا يخفى قوله لا بسببها اي لا بسبب تلك الاعدادات المحصورة او المراد
ما اراده الشارح بقوله لانها شاملة قوله ان يطلقا لا مقيدا بحال الخياطة لا يخفى انه لا محصل لهذا التقييد
اذ في صورة التقييد ايضا لا فساد لغة ولا عقلا والكلام انما هو فيه واما الفساد الشرعي الذي علم من خارج فلا
يضر بالمقصود ههنا حتى لو دل الشرع على خلافه وفي صورة العموم من وجه ايضا لا يضر بالمقصود ههنا كما لا يخفى
هذا على راي المحشي واما على ما يظهر من كلام الشارح فيما سيجيء فلا بد من التقييد بصورة الاطلاق بناء على ان في
صورة التقييد يحكم بالفساد لغة لا شرعا فقط كما ذكره المحشي وبالجملة كلام المحشي ههنا ليس على وجهه فتدبر
وقوله الا المكان في العبادة وقوله اذ لا ينفك الكون في الصلوة عن الصلوة مبني على ان يكون المثال
ما هو المشهور من الامر بالصلوة والنهي عنها في المكان المغصوب لا ما ذكره الشارح من مثال الخياطة فتامل قوله
اذ لا يتصور هذا في شانه تعالى يرد عليه نظير ما اورده المحشي في بحث مقدمة الواجب وهو انه اذا لم يكن الدليل
في حق غيره تعالى حيث المقصود اذ لا يخلو ههنا لم يخصوه به تعالى بل المقصود ان تعلق النهي هل يدل على ذلك
ام لا من غير نظر الى خصوص مادة وهو ثبت بما ذكر الا ان يقال ان من كان شاعرا فهو شاعر بالتخصيص
فلا نم في حقه ومن لم يكن شاعرا فهو وان لم يكن شاعرا به عند الطلب لكنه بحيث لو شعر به ان بالنهي
ولاحظه ملاحظة صحيحة فقد يكون شاعرا بالتخصيص وبكون مطلوبه غير الفرد المنهي عنه فلا يتم الدليل في
حقه ايضا فتامل قوله وايضا اذا لم يكن هناك مدرك اه هذا مما لا محصل له اما اولا فلان المخالف

نقول

نقول ان الخياطة في الحرم ليست فردا للمامور به ولا تمنع الامر الا انه ليس بحرام فيكون باصل الجواز كما فيه
كما لا يخفى نعم لو كان الاصل الوجوب لكان منافيا له والى هو ولو قيل ان هذا لو لم يكن فرد الكون
يكون حراما لانه تصرف في ملك الغير وانه غير جايز وان نظره الى المثال المشهور من الصلوة في المكان المغصوب
لانها اذا لم يكن وجه لكون محرمة لعدم جواز عبادة لا يمكن مسلما من الشارع فنقول انه يشكل القول باصالة
الجواز بل الظاهر حرمة التصرف في ملك الغير ما لم يعلم جوازه وكذا عدم جواز العبادة ما لم يعلم ورود الشرع بها فتامل
واما ثانيا فلان ثبوت الحرمة بالنهي لا يصح للتمسك باصالة الجواز ويمكن دفعه بان المراد بالجواز هو جواز الخياطة
من حيث هي مع قطع النظر عن اشتمالها على الدخول في الحرم بمعنى انه لا يترتب عليها عقاب غير العقاب
الذي ترتب عليه فافهم قوله كالاباحة لعل تخصيص الاباحة بالاعيان والجواز بالافعال فشبه هذا بتلك والظاهر
ان الاباحة يعم القسمين وح يحتاج توجيه التشبيه الى عناية فافهم قوله لان ما لا يتم الواجب الا به اه لما كان
هذا الدليل اورده المص وهو لم يقل بوجوب المقدمة مطلقا فصح الرد عليه كما لا يخفى قوله لكن الاصل عدم
طريان الاصطلاح من الشارع لكن سيجيء من المص في مبحث النهي ما يدل على ثبوت الاصطلاح الشرعي على

حاشية في بحث المعصية في حاشية منه

البطلان فيما وقع النهي عنه فانتظر قوله وقد شرح الشارح حيث قال وذلك لا يخرجها عن حقيقتها و
ذلك لان لفظ الحقيقة يستعمل غالبا في الامور الكلية كالماهية على ما ذكره المحشي في حواشي التجريد قوله وعدم جواز
ترك الصلوة حيث كان خطابا اخر هذا حق لكن يشكل الامر ح من حيث ان هذه الصلوة المخصوصة وجب
الاتيان بها ووجب تركها ايضا لانها في الدار المغصوبة واي مدان جهتين الوجوب والحرمة متلازمان
فيلزم التكليف بالمحال الا ان يقال انه لا باس بها اذا كان ناشيا من فعل المكلف لانه باختياره شرع في الصلوة المذكورة
فيجوز ان يكلف ح بالمحال ولا قبح فيه لكن هذا لا يصح من جانب المص لانه يحكم بامتناع تعلق الامر والنهي بالخروج
عن المكان المغصوب مع ان ما ذكرنا يجري فيه ايضا كما سيجيء فانتظر فالمخلص ان لا يسلم عدم جواز
القطع في امثال هذه الصور فتدبر قوله في الاماكن السبعة وهي المزبلة والمجزرة وقارعة الطريق وبطن الوادي
والحمام ومعاطن الابل وفوق ظهر الكعبة ويروى بدل بطن الوادي المقبرة كذا في حاشية الابهري قوله فان قلت
خوف الرش في الحمام قد يزول ومع زواله تنتفي الكراهة فقد انفكت جهة الكراهة عن جهة الوجوب فافهم قوله
على ان ذلك غير مفيد اما اولا فلان الغرض الكلام فيما تحقق فيه خوف الرش فيكون جهتا الوجوب والكراهة

غير منفكين فيه بناء على الاشتراط المذكورة واما لانه ح وان انفك جهة الكراهة عن جهة الوجوب لكن اصل الكراهة لم
ينفك عنها وهذا الاستحالة ليس الا ذلك كما لا يخفى واما لانه لا يجري ذلك في جميع الامثلة كالصلوة في
مواضع التهم كما لا يخفى وح يكون قوله ولو سلم بيانا لعدم الافادة فتدبر **قوله** فاذا سلم ابقى الكراهة
حين زوال الوصف الذي هو سببه آه قال في الحاشية كما اعترف به صاحب هذا التوجيه وكان مراده
بصاحب هذا التوجيه هو صاحب فان قلت حيث قال ابقى الكراهة مع زوال وصفه فهذا ايراد على
القايل ح بناء على ان هذا التوجيه من جانبه واراد به القايل نفسه حيث صرح بان مرجع الكراهة اشتماله على
وصف ينفك عنه وظاهر ان الكراهة لم ينفك عنه اصلا فقد اعترف ببقاء الكراهة مع زوال الوصف
الذي هو سببها فافهم **قوله** قلت تصدق على الصلوة في الحمام آه حاصله انه يصدق عليها الكراهة
بالمعنى الضد للوجوب وفيه تامل لانا لا نم تضادها بالمعنى الذي ذكره مع الوجوب وانما الضد للوجوب هو
الذي يكون مجرد تركه سببا للثواب وفعله لم يكن موجبا للعقاب وهذا المعنى لا يصدق على الصلوة في
الحمام كيف ولو كان المكروه هو ما ذكره للزم ما اورده في العلاوة من لزوم كون الصلوة في البيت
مثلا مكروهة اذ يصدق عليها ان تركها فيه بان يفعلها في غيره موجب للثواب وفعلها ليس سببا
الا ان يدعى ان الثواب هناك انما يترتب على ترك الصلوة في الحمام من حيث انه ترك لها وههنا
لا يترتب الثواب على تركه من حيث هو بل انما يترتب ثواب على فعلها في المسجد لكن اثبات ذلك
مشكل جدا فتدبر **قوله** ما في المتن من الكون مختص بالصلوة ولا حاجة الى ما ارتكبه الشارح من ان المراد بالكون
هو الفعل الملزوم له من باب اطلاق اللازم وارادة الملزوم **قوله** والا فالمكان لا دخل له في الصوم آه
الاولى ان يقول والا فالمكان لا دخل له في كراهة الصوم على ما علم من الشريعة فافهم **قوله** بجواز ان يوجد امر
غير صحيح لكن فيه الاستبعاد الذي نقلنا سابقا عن الامام فتذكر **قوله** اقول وحمل الصحة على معنى كون الفعل آه
لا يخفى سخافته وهذا التوجيه ركاكته **قوله** يرد ان ما ذكر من عدم آه حاصله ان هذا لا يصلح لتوجيه كلام الشارح
لا نجعل عدم الامر بالقضاء دليلا للسقوط بها وهو لا يصلح لذلك على ما ذكره وحل الايراد الثاني
ظ ويمكن توجيه كلام القايل بان مراده ان اسناد نقل السقوط الى القاضي اشارة الى بطلان مذهبه
لان المنقول عن السلف هو سقوط الطلب بها لكونها مامورا بها فهو لما نقل الجزء الاول وتمسك

به

المذكور

به فلا يجوز ترك الجزء الثاني والذهاب الى خلافه فلما نسب نقل الاجماع ههنا الى القاضي علم سخافة مذهبه
لانه معلوم ان الاجماع المنقول لو كان هو بالنحو المذكور لا على ما ذكره القاضي فهو نفسه لما نقله علم ان
الاجماع المنقول كان حقا عنده فيبطل مذهبه وعلى هذا فالمراد بقوله وقد سقط اجماعا هو السقوط
المتناول لما هو مذهب القاضي لكن بحيث مطلوبه وهو السقوط بها بالمعنى الذي اراد بالاشارة المذكورة
او اراد به السقوط بها بالمعنى المطلوب ونسبته الى القاضي باعتبار انه نقل الاجماع ههنا والاجماع الواقع ههنا
هو بهذا النحو فكانه نقل الاجماع على هذا المعنى وعلى هذا ايضا يحصل الاشارة الى بطلان مذهب القاضي و
انما ذكر في الدليل عدم الامر بالقضاء مع انه لا يصلح للدلالة تبعا للقاضي والا فالاجماع منقول عن السلف
على ما ذكره الامام ولا يحتاج الى الاستدلال عليه وح لم يحمل القايل كلام الامام على ان القايل هو القاضي بل
حمل كلامه على انه لما نقل القوم عن السلف سقوط الطلب لكن نقل عنهم كونها مامورا بها ايضا فالقاضي
ان اعتصم بالاجماع فلا يمنعه ان يحرق الاجماع في عين نقله الاجماع والتمسك به لانه نقل الاجماع على الجزء
الاول وتمسك به وخالف الاجماع الواقع على الجزء الاخر ولم يلتفت عليه ولم ينقله فتامل ولا يخفى ان
حمل كلام القايل على ما ذكرنا ليس ببعيد وبه يندفع كلا الايرادين لكن الظاهر انه ليس غرض الشارح ذلك ولم
يخطر بباله اصلا فتامل **قال** الشارح وهو قصد لمعرفة الاجماع ارشد تمكنا وثباتا من غيره بمعرفة الاجماع
اي اعرف كذا في الردود **قوله** في الحاشية بان قول الشارح او بعده يشعر فيه اشعار بانه يمكن توجيهه بان
يحمل على الاستطراد فافهم **قوله** بل الكون الاول حاصله ان الحركة هي الكون المذكور اولا في عبارة شارح
الشرح وكذا السكون هو الكون المذكور فيها اولا ولا دخل للكون المذكور ثانيا فيهما اصلا بل ذلك اي
الكون المذكور فيها ثانيا وهو كون اول في نفس الامر على ما لا يخفى وكذا وصفه المحشي بالكون الاول لكن
اما ان يكون ثانيا في مكان اول فهو سكون او كونا اولا في مكان ثان فهو حركة اخرى غير الحركة
التي هي الكون الثاني اي الكون الاول المذكور في عبارة شرح الشرح هذا فانقل منه في الحاشية اراد به
ما ذكرنا متعلق بقوله بل الكون الاول وبيان للكون الاول على ما ذكرنا واما قوله في اخر تلك الحاشية
بعد كونه في مكان اخر على ما رايناه في النسخ فكانه سهو والصواب بعد كونه في ذلك المكان على ما وقع
في الاصل في عبارة شرح الشرح وهو ظ ثم ان الظاهر من الكون جزء الحركة والسكون ان يكون لها جزء

آخر غير الكون وعلى ما ذكره شارح الشرح وكذا على ما ذكر المحشي اولا وثانيا ليس كذلك بل انهما مركبان من كونين فالمراد بكون الكون جزأ ان الكون الواحد جزء لهما بخلاف ما ذكره المحشي اخرا فانه ح يكون لصاحبه الجزء لهما جزء آخر غير الكون على ما لا يخفى فهو اولى فافهم **قوله** كانه شاهد بلفظ ثانيا آه هذه الاشارة مما تفطن به الا بهري وليس ذلك لان الشارح قال في كثير من المواضع اولا وثانيا وثالثا ولا يكون فيها نكتة اصلا كما يظهر على الناظر في الشرح **قوله** فيما لم يظهر مدرك شرعي قد مر منا كلام على هذا الكلام ولا باس بان نزيده ايضاحا فنقول انه لو قيل انه لما وقع الامر بالصلوة من غير تقييد بمكان خاص فالاصل جواز اتيانها في كل مكان ما لم يتحقق مدرك شرعي يدل على عدم الجواز في مكان وكذا لما حكم الشارع بوجوب القضاء في الصوم فالاصل جوازه في كل يوم الا ما علم من الشرع عدم جوازه فيه والمكان المغصوب لم يعلم عدم جواز الصلوة فيه فيحكم بالجواز ويوم النحر علم عدم الصوم فيه فلذلك لا يجوزه لكان له وجه واما لو قيل ان الاصل في الاشياء الجواز فالاصل جواز الصلوة في المكان المغصوب والصلوة يوم النحر على ما يفهم من ظاهر كلام المحشي فغير مستقيم كما عرفت ولا يخفى عليك ان كلام المحشي ههنا قابل للتوجيه بان يحمل على ما ذكرنا اولا لكنه كلام بعيد عن التوجيه فتامل ثم لا يخفى ان محصل ما ذكره المحشي ههنا ان المراد بالصحة في هذا المقام هو الصحة لغة وعقلا كما اشار اليه سابقا في الحاشية المتعلقة بدليل المذهب المختار وح فما لم يظهر مدرك شرعي يدل على الفساد شرعا فيحكم بالصحة الشرعية ايضا وان تحقق فيحكم بالفساد شرعا ولا ينافي ذلك الصحة لغة وعقلا اذ المراد ههنا في الصلوة في المكان المغصوب لما لم يتحقق مدرك شرعي يدل على الفساد فيحكم بالصحة اذ لا مانع عنها الا اجتماع الوجوب والحرمة فيها وقد بينا انه لا استحالة فيه واما صوم يوم النحر فلما دل الاجماع على عدم جوازه فيحكم بفساده ولا يبقى اثر للدليل المذكور ههنا فيه ولعل غرضه من هذا التفصيل تحقيق المقام بحيث يظهر سر اختيار المص صحة الصلوة في دار المغصوبة شرعا ايضا وعدم صحة صوم يوم النحر والا فالجواب ههنا يتم بمجرد ان الغرض ههنا الصحة لغة وعقلا وتحقق ذلك في صوم يوم النحر ايضا ولا ينافي ذلك عدم صحته شرعا حتى لو ظهر من الشرع عدم صحة الصلوة في الدار المغصوب ايضا لا يضر لغرضنا وهو ظ ويمكن توجيه الدليل بحيث لم يندفع ذلك ويحتاج الى ما ذكره المحشي من التفصيل بيانه انه لا شك ان من يقول بالصحة لغة وعقلا يقول بالصحة الشرعية ايض اذ لم يوجد في الشرع دليل على خلافها وح فغرض المستدل

بنا على ما ذكره شارح الشرح وعلى التوجيه الاول للمحشي المراد ان كلا منهما مركب من كونين وعلى ما ذكره ثانيا المراد ان مجموعهما مركب من كونين فافهم منه [illegible]

اوضحنا في الرد على الانية حيث عن الصحة [illegible] ايضا فانه منه

انه لو كانت الصلوة في الدار المغصوبة صحيحة اي شرعيا بناء على ما هو مذهبكم اذ لم يوجد دليل شرعي على فساده او العقل لا يحكم بالفساد ايضا على زعمكم لكان صوم يوم النحر ايضا صحيحا لاشتراكه معها فيما ذكر مع ان العلماء لم يقولوا بصحته وظ ان الدليل بهذا التوجيه لا يندفع الا بما فصله المحشي من ان في الصلوة في الدار المغصوبة عدم المدرك الشرعي لبطلانها صحيح واما في صوم يوم النحر فلا اذ الاجماع والنهي عنه مدرك شرعي لبطلانه فقد يرد وقد اعترض على هذا الجواب بعض الفضلاء بانه لا يمكن الجواب بما ذكره على المص لانه سيذكر المص في بحث النهي وقد اشار ههنا ايضا في الجواب ان النهي التحريمي شرعا ظ في بطلان الذات وان كان لوصفه ومبني على ذلك كون النهي عنه لوصفه فاسدا شرعيا فكيف يمكن له ان يقول ليس ههنا مدرك شرعي للفساد والنهي التحريمي وان كان من الوصف عنده مدرك شرعي للفساد وهو موجود في الصلوة في المغصوب كما هو موجود في صوم العيد فمقتضى قاعدته في المنهي عنه لوصفه انه مما يدل دليل على جوازه حكم بالبطلان وكل ما استثني انما استثني من عدم الجواز ولذا الزم في الجواب الثاني ان القاعدة الشرعية تقتضي بطلان الصلوة المذكورة لكنه يصح لدليل خاص يوجب مخالفة الظاهر المستفاد من القاعدة الشرعية ولا يخفى ان كل ذلك عكس ما ذكره المحشي من القاعدة فلا يمكن الجواب من قبل المص بما ذكره ومما ذكرنا يظهر ضعف ما ذكره المحشي بقوله ولو سلم عدم الاجماع اه في بيان المخصص لفساد صوم يوم العيد من انه منهي عنه شرعا والنهي يدل على الفساد بخلاف الصلوة وذلك لما عرفت ان دلالة النهي على الفساد شرعا مشترك بينهما بزعمهم حتى نقل عن مالك وهو شيخ المص وامامه التصريح بفساد المنهي عنه لغيره ايضا والمخصص في جانب الصلوة على عكس ما ذكره فالصواب في الجواب ان يقال مرادنا بالصحة ههنا الصحة لغة وعقلا بناء على ما هو كذلك عند الخصمين عقلا لا الصحة شرعا وهي مشتركة بين الصلوة المذكورة وصوم يوم العيد وما ذكرت من الاجماع على فساد صوم يوم العيد انما الفساد المقتضى باستعمال الشرع وليس الكلام ههنا فيه بل نعم ان استعمال الشرع يقتضي بطلان الصلوة المذكورة والتخلف لدليل خاص هو الاجماع انه لو كانت باطلة ايضا شرعا لا يضرنا اذ البطلان الشرعي لا ينافي مقصودنا من الصحة لغة وعقلا انتهى وفيه تامل لان كون النهي التحريمي وان كان لوصفه ظاهرا في بطلان الذات عند المص لا ينافي ما ذكره المحشي من عدم المدرك الشرعي لفساد الصلوة المذكورة اذ قد صرح المحشي بانه لا نهي عن الصلوة في المكان المغصوب بل النهي تعلق بالدخول في المكان المغصوب فليس يدخل تحت النهي في العبادة فقوله وهو

موجود في الصلوة في المغصوبة اه مم عند المحشي وهو ظ وقوله فيقتضي قاعدة اه م في المنهي عنه وان لوصفه لا فيما هو
عن امر خارج عنه ايض فليس قاعدة عكس ما ذكره المحشي وان التزامه في الجواب الثاني ان القاعدة الشرعية يقتضي
بطلان الصلوة ايض فلو سلم فلعله على سبيل التنزل بذا مع ان المحشي قد حكم بفساد الجواب الثاني وقال والحق في
الجواب ما ذكرناه وعما ذكرنا يظهر ضعف ما اورده على قوله ولو سلم ايض وكذا ضعف ما ذكره في الجواب
الصواب من تسليم ان استعمال الشرع يقتضي بطلان الصلوة المذكورة ايضا اذ الظاهر ان حكمه به على سبيل القطع
لا على طريق التسليم والتجويز كما يظهر على من له دربة باساليب الكلام فتامل واما اذا سقط هذا التسليم عن البين
فهو يرجع الى ما ذكرنا من ان الجواب يتم بمجرد ان الغرض اه وقد عرفت ان جواب المحشي ايض يرجع اليه مع
زيادة تحقيق نفع في المقام جدا بل قد عرفت انه يمكن توجيه الدليل بوجه لا يندفع بمجرد ما ذكر بل يحتاج
الى ما ذكره المحشي من التفصيل فتامل قوله وهذا بخلاف الصلوة في المكان المغصوب اه حاصله على ما يتحرر
منه في بحث النهي عن العبادة صريحا وان كان لوصفه بان يقول لا تصم يوم النحر فهذا هو الدال على الفساد
عند المص واما اذا لم يقع النهي صريحا عن العبادة بل تعلق بامر هو في الواقع قد يقع جزء العبادة مثل النهي
عن الكون في المكان المغصوب بل قال لا تتصرف في ملك الغير وذلك النهي لا يتعلق بصريح العبادة فهو لا يوجب
الفساد ولذا جمع المص بين القول بان النهي في العبادات يوجب الفساد على ما يتحرر منه في بحث النهي و
بين القول بصحة الصلوة في المكان المغصوب اي الصحة شرعا على ما علم من مذهبه وان لم يكن كلامه ههنا
في الصحة الشرعية كما عرفت واشار اليه المحشي ايض سابقا بل يمكن ان يحمل كلامه ههنا ايضا على الصحة الشرعية
بان يقال انه اذا ثبت الصحة لغة وعقلا بما ذكر من الدليل فقد ثبت شرعا ايضا اذ لم يوجد مدرك شرعي
يدل على الفساد على ما ذكره المحشي وانما ترك هذا الظهور لكن ح يجب ان يخصص محل النزاع بامثال
الصلوة في المغصوب مما لم يتعلق النهي به صريحا فتامل هذا ولقد ذكر بعض الفضلاء ولا حدث المنافاة
بين ما اختاره المص ههنا من صحة الصلوة في المكان المغصوب وبين ما سيأتي منه من ان المنهي عنه بالنهي التحريمي
وان كان لوصفه فاسد كما هو مذهب امامه مالك واجاب بان مراده بالصحة ههنا الصحة لغة
وعقلا وانه لا استحالة عقلا في اجتماع الوجوب والحرمة في شيء واحد من جهتين وما اختاره فيما بعد من ان
النهي يقتضي الفساد والمراد الاقتضاء الشرعي بحكم التتبع فان النهي التحريمي يرجع غالبا في استعمال الشرع الى الدال

ازم

وظ آه لا قطع به منه ره

التعقل

من جميع الجهات فيبطل شرعا وان كان الفعل لا باس في صحته ثم اورد ان الظاهر ان المص قال بالصحة الشرعية في
الصلوة في المغصوبة وان لم يكن مراده ههنا اثباتها فكيف يجمع بينها وبين الحكم بالفساد في المنهي عنه شرعا
واجاب بان الصلوة في المغصوبة بزعمه من جملة ما استثناه من هذه القاعدة الشرعية لدليل خاص فيها
يوجب مخالفة هذا الغالب كما سنذكر في جواب الدليل الثاني للقاضي والمتكلمين ثم قال واما دفع
الدافع بان حكمه ثم بالفساد مخصوص بما اذا كان النهي عن الشيء لوصفه وما كان النهي عنه لغيره والصلوة
في الدار المغصوبة منهي عنه لغيره كما شهد به العلامة على ما ذكره المحشي الشيرازي رحمه الله ففيه نظر لان الامدي وغيره
نقلوا عن امامه مالك الحكم بالفساد في المنهي عنه لغيره ايض والظاهر انه موافق لامامه ولو سلم انه مخالف له
فيبقى الدافع على امامه لانه قال بصحة الصلوة المذكورة فتامل مع ان اطلاق عبارة المص وجريان
دليله في الصفة المفارقة ايض والزامه ههنا في جواب الدليل الثالث للقاضي ان القاعدة الشرعية تقتضي
بطلان الصلوة المذكورة ايض كخصوم العدم الا انه خارج لدليل خاص به لا يناسب تخصيص القاعدة بالمنهي عنه
لوصفه وجعل الصلوة المذكورة من المنهي عنه فتامل انتهى وفيه تامل لان الظاهر ان المراد بالمنهي عنه لغيره ما هو
المنهي عنه لصفة مفارقة كما عرف به هذا الفاضل ايض في مبحث النهي وهو صريح كلامه ههنا ايض ويظهر
ايضا من تمثيل العلامة المحلي رحمه الله والامدي وغيرهما بالنهي عن البيع وقت النداء وح فكون المص مخالفا لامامه
في المنهي عنه لغيره ايض لو سلم لا ينافي ما ذكره المحشي من الصلوة في المكان المغصوب على زعم المحشي ليس منهيا عنه
صريحا بل وقع النهي عن امر خارج عنه نعم لو كان منهيا عنها صريحا لكانت فاسدة ولم يثبت
وبالجملة محل النزاع المذكور ثمة المنهي عنه صريحا فيخرج الصلوة في المكان المغصوب عن محل النزاع لكن يعمم
بالنسبة الى الصفة اللازمة والمفارقة ايض حتى لو سلم ما نقل عن مالك ورد على من خص قول المص بالفساد
في الصفة اللازمة لدفع الدافع المذكور وان فيه الزام مخالفة لامامه على انه لا يدفع الدافع عنه وبعد
هذا كله لا مجال المشنع بهذا الايراد عليه واما الحكم على الصلوة المذكورة وانها منهي عنها لغيرها كما وقع في
كلام هذا الفاضل وليس في كلام المحشي اصلا نعم الشارح العلامة حكم بذلك والمحشي قد رد عليه اولا ثم
بعد ما ذكر هذا التحقيق قال والظاهر ان المراد من المنقول ذلك فهو توجيه لكلام العلامة بحمل المنهي عنه لغيره
على ما ذكره ولعل هذا على خلاف الاصطلاح المشهور فيه فتامل واما اطلاق عبارة المص ثمة حيث قال

حيث قال وجريان دليله في الصفة المفارقة فقط منه ره

المنهي عنه لوصفه ككل وكل جزء ان وليلة في الصلاة المفارقة فنظر انه لا ينافي ما ذكر المحشي واما الثاني في جواب
الدليل الثاني للقاضي ان القاعدة الشرعية تقتضي بطلان الصلوة المذكورة فقد عرفت انه على تقدير تسليمه لعله
وقع على سبيل التنزل فتامل **قال** الشارح وثانيهما ان نهي التحريم اه لا يخفى ان بعد توجيه الدليلين للنحو المذكور لا
يمكن توجيه هذا الجواب بحيث يزول عنه الارتياب فان خلاصة الدليلين على ما قررنا هو ان كون صحة
الصلوة شرعا كما هو مذهبكم اذ تقولون انه لا مفسدة فيها باعتبار اجتماع الوجوب والحرمة لاعتبار
الجهتين وليس شيء منهما خارج يدل على الفساد الشرعي فيكون صحيحة شرعا فيصح صوم يوم النحر ايضا اذ لا استحالة فيها
ايضا لجواز اجتماع الوجوب والحرمة باعتبار الجهتين ولا تعرض للفساد غيره وح فالجواب ان صوم يوم النحر
وقع النهي عنه ولا يمكن فيه اعتبار الجهتين فان النهي التحريمي ينصرف الى الذات غالبا الا لدليل خاص يوجب
اعتبار الجهتين فيه كطلاق الحائض مثلا كما سيجيء منه في مبحث النهي واما الصلوة المذكورة فلم يقع النهي
عنها فلذا اعتبر الجهتين فيها ولعله لم يتعرض لهذه الزيادة لزوم الاختصاص وعدم الحاجة الى الاظهار
ولا يخفى انه ح ينطبق هذا الجواب الحق لكن وجه التفرقة فيه بين الصلوة والصوم غير ما هو ما ذكره بقوله ولو سلم لا
ما ذكره اولا فتامل وقد افاد بعض الفضلاء ان هذا الجواب يمكن حمله على ما نقلنا عنه من الجواب الصواب بتكلف
بان يقال ان المراد ان ما ذكرتم من صوم يوم العيد وهو من جهة الشرع للقاعدة المذكورة وسلم جريان
هذه القاعدة في الصلوة المغصوبة والا يتوقف دهما لولا دليل خاص لا تستلزمها لكن لا يضر لان مدعانا انما الصحة
لغة وعقلا لا شرعا اذ لو لم يكن صحيحا شرعا لا يضر لمدعانا ايضا كما ذكره فتامل ثم لا يخفى ان مناط الجواب
على ما ذكرنا ان المطلوب الصحة العقلية في الف والشرعي لا ينافيه لا في الصوم ولا في الصلوة المذكورتين ولما ان
الصلوة المذكورة صحيحة شرعا ايضا فلا دخل له في المناط لكن حقيقة الحال لزعم المجيب كذلك واذا قلنا ان
حمل الجواب الثاني المذكور في الكتاب على ما ذكرنا تكلف اذ على هذا لم يكن المناط مذكورا في الكلام مع النحو
لما الاحتياج له هذا اشهر وعلى ما اوردنا من التوجيه عسى ان تكون عن ما ارتكبه فتامل **قوله** اجيب ثانيا بان الظ
في ما نهي اه ظاهره ان المراد ان النهي التحريمي ظ في الف ولكن قد تعتبر الجهتان لدليل خاص شرعي يدل على
الصحة ومراده تمام الصحة بوجوده الصحة فيما دل دليل عليها وهذا لا يوجب صحة صوم يوم النحر وانه داخل
في كلية الف وبناء على الظاهر اذ لم يوجد فيه دليل يدل على الصحة بخلاف الصلوة المذكورة اذ قد وجد

الدليل

الدليل على صحتها وهو الايات والاجماع هذا ويرد عليه ما اورده بعض الفضلاء من ان الالزام على الشافعي باعتبار
الصحة التي توجيها ولا يمكنه وظ ان دلالة لا تفيد الصحة المخصوصة بالصلوة المذكورة بل لا بد ح من ذكر
الدليل المخصص للصلوة من القاعدة المذكورة وايضا لا يلايم ذلك تحرير المسئلة في كل ما ورد فيه الامر والنهي
والحكم بالصحة في كل اذا كان باعتبار الجهتين لان مخصص الصحة الشرعية ليس في كل وهو ظ فالحق في الجواب هو ما
ذكرنا فتذكر وتبصر **قوله** اما اولا فلان اذا كان الحق لعل مراد شارح الشرح ان العدول بسبب مجموع الايات
والاجماع لان كلا منهما يصلح دليلا برأسه وح فلعله لا يرد ما اورده المحشي بل يمكن ح دفع ما اورده بقوله
واما ثانيا ايضا لان اتفاق غير احمد ان لم يكن حجة فلعله يصلح تائيدا للايات به اذ يبعد جدا اتيان هؤلاء
الاعلام على ما لا مستند قوي له فتامل **قوله** واما ثانيا فلان ظاهر الاية اه يمكن ان يقال لكن ظاهر
الدليل الدال على وجوب قضاء الصوم معارض بالاجماع على عدم جوازه في يوم النحر كما اشار اليه شارح الشرح
بل وقع الاتفاق على ذلك اي البطلان فلا يصح العدول عن الظ وهو الف دفعه بخلاف الصلوة اذ الايات
الدالة على وجوبها خال عن المعارض فيصح العدول عن ظاهر النهي الدال على الف دال الجواز استينافا واليه
مراد شارح الشرح بعدم اقامة الدليل الصارف في الصوم عدم اقامة دليل الخالي عن المعارض فيه
فتامل **قوله** والحق في الجواب ما ذكرنا قد عرفت انه يمكن حمل الجواب المذكور في الكتاب عليه فتذكر
قوله كما ان ما سبقه اشارة الى منع الملازمة وقد وجهه بمثل ما ذكره شارح الشرح من ان العدول عن
الف في الصلوة لدليل وفي الصوم المذكور لم يوجد دليل للعدول في الصلوة ما رايناه الاولى العدول
عن ذكره فافهم **قوله** وهذا القائل حيث اه لما ذكر القائل انه يصح الصوم يوم النحر على كراهة عند بعض اراد
المحشي تحقيق الحال حتى لا يتوهم ان المراد انه يصح قضاء رمضان فيه او اذا نذر يوما فذكر ان هذا القائل
حيث متعلق الوجوب هو صوم يوم النحر اذا نذر ان يصوم فيه لا ما ذكر من الصورتين وقد ذهب ابو حنيفة
الى صحته على ما نقله المحشي سابقا ايضا فيصح ما نقله هذا وحاصل اعتراضه انه لا يصح ان يجعل كلام
المستدل في صوم يوم العيد في تلك الصورة لانه اذا كان كذلك فقد تلازم جهتا الوجوب والحرمة
ويخرج عن محل النزاع لانه ح لا يمكن الامتثال فلا وجه للاستدلال بل يجب ان يقال المراد قضاء رمضان
في يوم النحر او اذا نذر يوما حتى يكون من قبيل المتنازع فيه ويظهر وجه استدلال الخصم بانه من المتنازع فيه

مع انه ليس بصحيح فتدبر وههنا كلام وهو انه قال القائل متصلا بقوله في الزام الصوم واما كونه واقعا في
يوم النحر فانما حصل باختيار المكلف الجمع بينه وبين الصوم فكان كالصلوة في غير المساجد الثلثة الذي افضل
ينعقد نذره بالصلوة فيها ولا يجب اداؤها في ذلك المكان انتهى ولا اجد له محصلا غير ان يكون مراده ان
ابا حنيفة يقول بانه اذا نذر ان يصوم يوم النحر فينعقد الصوم المطلق ولا يجب ان يكون في يوم النحر وعلى هذا
يندفع الايراد الذي ذكر المحشي اذ الصوم المطلق ينفك عن يوم النحر ويكون كالكون في المكان المغصوب
لكنه لا يخفى انه ح ينهدم هذا التوجيه الذي ذكره القايل ايضا لان في هذه الصورة اذا وجب ايقاع الصوم المطلوب
ولا يجوز ان يكون في يوم النحر فلا يصح القول بصحة الصوم يوم النحر اصلا مع ان بناء هذا التوجيه على صحته الا ان يكون
مذهب ابي حنيفة ان النذر ينعقد بالصوم المطلق والافضل ان يقع في غير يوم النحر لكنه يجوز ان يقع ايضا على
كراهة وتلك الكراهة صارت منشأ رجوع النذر الى الصوم المطلق وح ايضا اندفع ايراد المحشي ولا ينهدم
بنيان التوجيه فتدبر **قوله** قدم الاشارة الى انه تكليف مح قدم الاشارة ايضا الى ما فيه فتذكر **قوله** على
قد علمت اي نقا بقوله وظاهر انه ليس مح سهل اه **قوله** وكان احمل الكلام ولا هذا بعيد جدا فان الظاهر
ان الضمير في قول الش فانه تكليف مح راجع الى تعلق الامر والنهي معا بالخروج لا الى قوله ما لا يمكن تركه على
ما هو مقتضى هذا التوجيه فالظاهر هو ما ذكره بقوله ويحتمل ان يخص الكلام وحمل قوله تكليف مح الى الاضافه
كما ذكره في اللهم **قوله** ويمكن ان يقال ايضا في صورة تلازم اه فيه ايضا ما اشرنا اليه سابقا مع زيادة التكلف
والتعسف فتذكر **قوله** وذلك لان نقل المسئلة اه وايضا محصل ما قاله الامام يرجع الى ان الامر بالشي قد
يجتمع مع ترتب العقاب عليه وظاهر ان هذه مسئلة اصولية اذ هي نظر في ان الوجوب الذي هو من الاحكام
الشرع يجوز تعلقه ببعض افعال المكلفين ام لا وامرا في ان التكليف وهو الفعل الذي ترتب العقاب عليه
واما فرق بينهما وبين ان الامر بالشي هل يجوز اجتماعه مع النهي عنه او انه هل يصح الامر مع علم الامر بانتفاء شرطه
الى غير ذلك من المسائل فتامل **قوله** وبيان خطاء ابي هاشم اه قد لوحنا سابقا الى ان هذا ليس ببعيد
لانه لما صدر عنه اختيار الدخول في المكان المغصوب صح ان يكون مامورا بالخروج وان نهي عنه ايضا جزاء
لما صدر منه وليس ذلك قبيحا على الحكيم تعالى انما القبيح ان يكلف بالمح اذا لم يصدر منه اختيار شي يوجب
استحقاق ذلك وهذا ظ ولا يخفى ان ما ذكرنا استيناس لمذهب ابي هاشم ورفع للاستبعاد عنه واما

الذي يعزى

الذي يعزيه ونوع الحكم به فيمكن ان يقال في بيانه ان الخروج يستلزم الغصب والتصرف في ملك الغير بغير اذنه و
ذلك الغصب داخل في عموم الغصب لم يعلم خروجه عنه فيكون حراما منهيا عنه وقد امر به ايضا ولا
يوجب ذلك خروجه عن الحرمة اذ لا منافاة بينهما فابقاء العموم بحاله اولى فيكون واجبا وحراما معا
وهو المطلوب فتامل واما ما ذكره الامام فان كان مراده انه لا نهي عن الخروج اصلا الا باعتبار الكون
الذي تضمنه ومع ذلك حكم باستصحاب المعصية عليه فهو بعيد جدا لانه اذا لم يفعل منهيا عنه ولم يترك مامورا به
فلا وجه لعصيانه ولو جوز ذلك لجوز عصيانه بعد الخروج ايضا ولم يجوزه احد هذا واما ما ذكره المحشي من ان ذلك
في ابتداء المعصية لا في دوامها كما ذكره شارح الشرح او ان المعصية قد يكون بما ذكر وقد يكون بفعل ما هو
سبب عن فعله الاختياري كما ذكره الابهري فبعيد اما الاول فلانه بعد ارتكاب المعصية ابتداء اذا لم يفعل
عصيانا اخر اصلا فالقول ببقاء العصيان بمجرد ذلك مما ينكره الضرورة والوجدان واما الثاني فلانه اذا
كان فعله المسبب عن فعله الاختياري حراما منهيا عنه يصح العقاب عليه لكنه خلاف ما فرض واما اذا
كان مباحا فلا اذ استلزام امر حرام لامر مباح لا يصير علة لاستحقاق عقاب اخر على فعل المباح وهذا
ظ وان كان مراده ان الخروج من حيث انه خروج ليس بحرام ولم يتعلق به نهي وان كان منهيا عنه
باعتبار تضمنه الكون في المكان المغصوب وان استصحاب المعصية لذلك فالظ انه حق لكن الظاهر
على ما نقل عن الامام ان مراده هو الاول وبالجملة الظاهر في المسئلة ان الخروج مامور به لكونه خروجا و
منهي عنه لتضمنه الكون الذي هو منهي عنه ولا محذور فيه والظاهر ان مراد ابي هاشم ايضا ذلك ولو قيل
ان الخروج من حيث انه خروج واجب ومنهي عنه معا لكان محتملا كما ظهر مما قررنا لكنه لم يظهر دليل عليه
واما انه لا يجوز ان يكون مامورا به ومنهيا عنه معا اصلا فلا وجه له اصلا فتامل **قوله** ان يعتبر استصحاب كونها
منهيا عنه قد عرفت ان الظ اعتبار ذلك ولا محذور فيه وان كان الامام لا يقول به **قوله** وسيظهر
جوابه وهو ان عدم المعصية ليس مقطوعا به كما نذكره في الحاشية الاتية **قوله** قلت هذا ليس معنى المعصية
لان معنى المعصية هو ان يفعل المكلف باختياره خلاف ما امره الشارع به او نهاه عنه والخروج ههنا
ليس كذلك لانه لم ينه تعالى عنه بناء على زعمه فلا يكون معصية وهذا لا ينافي ان يكون الخروج سببا لمطالبة
صاحب الارض في الدنيا والاخرة لان هذا من قبيل ترتب المعلولات على العلل ولا نزاع فيه انما

هذه المسئلة برأسها وان يتعرض لما الحاجبي واشاله بان ما ذكروا من القولين مما لا يجتمعان كما هو ظاهر كلامه جواب له
غاية الامر ان يكون التعويل هناك على الدلايل الاخر وانما ذكروا هذه الادلة للتأييد هذا مع انه يستدرك عن شرح
ما يظهر منه وجه التمسك بالدلايل المذكورة هناك وعدم التمسك بها ههنا فتأمل وههنا كلام اخر
اورده بعض الفضلاء وهو انه يجيء في كلام المص ان لفظ الامر حقيقة في القول المخصوص اي صيغة افعل فقط
وانه حقيقة في الوجوب فقط وانه ينافي ما ذكره ههنا قال الا ان يقال ان غرضه ثمه من انه حقيقة في القول دون
الفعل الحصر الاضافي بالنسبة الى الفعل لا انه ليس حقيقة في غير افعل مطلقا وهو بعيد عن عبارته ودليله هناك مثل
انتهى ويمكن ان يجاب ايض بان المراد انه حقيقة في صيغة افعل على الاعم من ان يكون مستعملة في معناها الحقيقي وهو
الوجوب والمجازي وهو الندب فلا يلزم ان يكون لفظ الامر مجازا في الندب وهو ايضا بعيد مع انه
يلزم ح انه اذا قيل مندوب هذا الشيء ولم يخاطب بصيغة افعل ان لا يكون هذا الشيء مامورا به مع ان
المص يقول بان الامر يصدق حقيقة على كل مندوب كما يظهر من دليله بل اذا قيل اوجبت عليك
هذا الشيء او هو واجب عليك يلزم ايض ان لا يكون مامورا به لانه لم يتعلق به صيغة افعل فتامل والا
ظهر ان يقال مراد المص هناك بالقول المخصوص ليس خصوص افعل اذ ليس في كلامه اثر منه بل المراد به صيغة افعل
وما شابهه من اوجب ووجب عليك او ندبتك ومندوب لك واشالها والدليل يقول يدل لانه
على الوجوب انما هو خصوص صيغة افعل فلا اشكال فتامل قوله بالطاعة التي هي فعل اي غير الكف حتى يستقيم
على راي القائلين بالكف ايض لا يقال اذا وقع النهي عن ترك الصلوة مثلا فالصلوة ح فعل وطاعة مع انها
ليس فعل المامور به فلم ينفع هذا التخصيص لانا نقول الصلوة المذكورة ليست طاعة في نفسها من
حيث انها فعل بل باعتبار استلزامها لترك الترك الذي هو مطلوب في لا تترك الصلوة فافهم قوله
بالفعل الوجودي الذي هو غير الكف والا فقد تحصل المعصية بمخالفة النهي ايضا ثم انه كان الظاهر على قياس
ما ذكر في تخصيص الطاعة بالفعل ان يخصص المعصية التي يكون تركا واما مخالفة النهي فيكون بفعل
لكن فيه انه لا ينفع هذا ايض اذ قد يقع النهي عن ترك شيء فحال فمخالفة ذلك معصية وترك مع انه
ليس مخالفة الامر فلذلك لم يخصص المحشي هكذا بل خصصهما بالمعصية التي تكون بالنسبة الى الفعل الوجودي
الذي يكون غير الكف يعني ان المعصية التي تكون معصية باعتبار انها ترك للفعل الوجودي الذي هو غير الكف لا يكون

النزاع في عدم المعصية بالخروج وهذا كما انه لو اتلف الصبي والمجنون مال الغير يلزمه العوض ولا يكون عاصيا لعدم
التكليف عليه فتدبر قال الش فان قيل فيه الجهتان قال بعض الفضلاء اجله شارح الشرح من قبل
الامام ولا يخفى عدم انطباق كلام الش عليه فان الامام لم يقل بانه نهي عنه حتى قال ان النهي والامر
من جهتين بل قال ان الامتثال والمعصية من جهتين والشارح صرح بان الامر والنهي من جهتين فالظ
انه من قبل ابي هاشم انتهى وفيه تامل لان شارح الشرح لم يجعل ما ذكره الشارح من قبل الامام بل قال ان قوله
ولا جهتين وقع لما اشار اليه الامام من ان الامتثال والعصيان ههنا باعتبارين كما في مسئلة الصلوة وظاهر
ان كلام المص يمكن حمله على ما ذكره بل هو اولى من حمله من جانب ابي هاشم اذ لما كان في كلام الامام اشارة
الى حديث الجهتين على ما نقله شارح الشرح فالظاهر ان كلام في مقابله هذا مع ما سنده بمقتضى نظم الكلام
ايضا على ما لا يخفى فيمكن ان يكون كلام شارح الشرح نوع ايماء الى ان ما في الشرح ليس بجيد لو لم يرتكب ان
لفظ النهي في كلامه مسامحة وتجوز عن العصيان فافهم قوله ان اطلق عليه اسم المامور به حقيقة اشارة الى
ان النزاع ههنا في لفظ الامر لا في صيغة افعل بل هو نزاع اخر يجيء مفصلا انشاء الله تعالى فما يستدل به جماعة
ههنا على ان المندوب ليس مامورا به حقيقة من ان الامر حقيقة في الوجوب بناء على ما يجيء مما لا اتجاه له
اذ ما يجيء هو ان صيغة افعل حقيقة في الوجوب لا ان لفظ الامر حقيقة فيه هذا والعجب من بعض اعاظم
المحققين حيث تبعهم في ذلك الاستدلال وقال والحاجبي ومواقفوه خالفونا في الدعوى ووافقونا
في الدليل وقال ايضا ان هذه المسئلة نظيرها [illegible] من الاستدلال على ان الامر حقيقة في الوجوب
لا غير لكن لما ذكرها الفاضلون بان المندوب مامور به وجعلوها مسئلة برأسها ذكرناها كما ذكروها و
رددنا قولهم والحق ان القول بان الامر حقيقة في الوجوب وان المندوب مامور به حقيقة مما لا يجتمعان انتهى
ولم يتفطن بما ذكر ولم يطلع على تصريح اولئك الاعلام به مع انه قد تصفح هذه الكتب سهاها وسمها
وسبر غثها وسمينها اللهم الا ان يكون مراده ان بعض الاستدلالات التي يجيء في تلك المسئلة يدل على المط
في هذه المسئلة ايضا نحو قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره على ما يستدل به المص وقوله
صلى الله عليه واله لولا ان اشق على امتي الخ على ما استدل به هذا المحقق هناك فكيف عمل به هناك
ولم يعمل ههنا لكن هذا كما ترى لانه ح وان ظهر وجه لما ذكره من الاستدلال لكن هذا لا يوجب ان يجعل

هكذا

هذا كلامه رحمه الله في الحاشية
منه دام [illegible]
هذا الاستدلال الذي للمحقق [illegible]
[illegible] في التهذيب [illegible]
في المحصول [illegible]

الا مخالفة الامر واما المعصية التي تكون لاجل فعل المنهي عنه فهي تكون باعتبار ترك الكف المطلوب في النهي فافهم لا
يقال اذا قيل لا تترك الصلوة مثلا فاذا ترك المكلف الصلوة يصدق على ترك الصلوة انه معصية باعتبار
انه ترك للفعل الوجودي الذي هو غير الكف اي الصلوة مع انه ليس مخالفة الامر فسلم سقوط العدول المذكور اصلا
اذ الترك المذكور ليس معصية باعتبار انه ترك للصلوة بل باعتبار انه ترك للكف الذي هو المطلوب في لا تترك الصلوة
فليتامل **قوله** ويرد على الثاني اه يمكن ان يقرر ههنا جوابان احدهما ان مراد اهل اللغة هو تقسيم صيغة الامر
لا لفظه فالدليل لو تم كان دليلا على كونها للندب ايضا لا لكونه له وثانيهما ان المراد تقسيم لفظ الامر باعتبار
معانيه الحقيقية والمجازية فلا يثبت المطلوب هذا لكن لما كان الظاهر ان مرادهم هو الصيغة حمل المحشي عليها ولم يلتفت
الى الاحتمال الآخر ثم لما كان الصيغة ايضا حقيقة في الوجوب فقط عند المص والاكثر حمل القسمة باعتبار المعنى الاعم
ولم يلزم كونها للندب حتى لا يرد ما المص مما يشبه قياس **قوله** وغيرهما كالاباحة والتهديد فانه لا نزاع بين
المتناصين في انه ليس الامر حقيقة فيهما وان لوح فيه كما سيجي في بحث الامر بل ذكروا فيما اخر لم يقع
النزاع في عدم كونهما مامورا بهما حقيقة اصلا فافهم ذكروا الامر خرج عن قسما كما يشير اليه المحشي في مباحث الامر
ولم يقع النزاع في عدم كونهما مامورا بهما حقيقة لان في اربعة منها على ما صرحوا به **قوله** في الحاشية هذا في الدليل
الاول مستقيم اذ لا يمكن تاويله نعم يمكن منع بعض مقدماته على ما ذكره المحشي انفا وهو كلام آخر والمقصود
الجمع منهما بحيث لا يمنع شئ منهما هذا وفيه انه يمكن التاويل في الدليل الاول ايضا بان يقال المراد مما ذكروا
ان الطاعة انما هي فعل المامور به هو المامور به مطلقا اعم من ان يكون حقيقة ومجازا وح لا يلزم ان يكون
المندوب مامورا به حقيقة فلا يحصل الميزاني ما ذكره بل يحصل الجمع بين الادلة هذا وكانه نظر الى
ان المستدل لم يدع ان القوم قالوا ان الطاعة انما هي فعل المامور به حتى يتمشى التاويل فيه بل هو نفسه
ادعى ان الطاعة هي حقيقة وح فلا مجال للتاويل نعم يمكن المنع بخلاف ذلك في الاستدلال الثاني اذ قد
تمسك فيه باتفاق اهل اللغة ولا يخفى وهنه اذ الظاهر ان بناء ما قاله من ان الطاعة فعل المامور به انما هو
على ما وجده في كلام القوم والا فاين ضرورته او دليل عليه فتدبر ثم لا يخفى ما يتراءى التسامح فيما ذكره
المص ههنا في الجواب عن الدليل الاول من ان المعصية هي ترك الامر الوجوبي لا مطلقا وبين ما سيذكره
في بحث الامر حيث يستدل على مختاره من ان الامر حقيقة في الايجاب فقط بان تارك المامور به عاص

بدليل افعصيت امري وهو دليل الوجوب هكذا افاده بعض المحققين قال والعجب من العضد كيف لم يتنبه ويمكن
ان يقال استدلال المص هناك بعموم اطلاق العصيان على مخالفة الامر وهذا ينافي تخصيص المندوب منه
كما ذكره ههنا اذ التخصيص انما هو بقدر الضرورة بيانه انه يعلم من قوله تعالى افعصيت امري اطلاق
العصيان على مخالفة الامر مطلقا فيجب ان يكون كل مخالف للامر عاصيا الا ما ثبت تخصيصه منه و
هو ما يعلم كونه مندوبا فانه مامور به بناء على ما ثبت في هذه المسئلة وليس تاركه عاصيا واما ما لم يعلم
كونه مندوبا فيكون داخلا تحت العموم وح فكل ما تعلق به افعل ولم يعلم بدليل خارج كونه ندبا يجب
ان يدخل في العموم فيكون تاركه عاصيا فثبت ان افعل حقيقة في الوجوب يجب حمله عليه عند عدم
الدليل على خلافه وهو المطلوب وح فلا منافاة بين الكلامين نعم لو كان للقائلين بان افعل حقيقة في
الندب ايضا دليل تام لكان صالحا للتخصيص ولكن ليس وبما حققنا يندفع ايضا ما يورده المص
على الدلايل التي تمسك فيها بلفظ الامر بانه يجوز ان يكون لفظ الامر موضوعا لا فعل الا يجابي لا الندبي
ايضا وح فمن دلالة الامر على الوجوب كما هو مقتضى هذه الدلايل لا يلزم ان لا يكون افعل حقيقة في
الندب ايضا وذلك لان بعد ما اثبته في هذه المسئلة نظهر ان كل ما تعلق به افعل سواء كان
ايجابيا او ندبيا مامورا به حقيقة فلا يبقى احتمال ان يكون لفظ الامر مخصوصا بافعل الايجابي وبندفع ايضا
ما يتوهم من انه بعد القول بان المندوب ايضا مامور به والقول بكون افعل حقيقة في الايجاب
مما لا جدوى فيه لتصحيح عموم الحكم بعصيان مخالف الامر ولا ربط به نعم لو وقع الحكم بان مخالف
افعل عاص لكان القول بانه حقيقة في الوجوب فقط وجها ووجه الدفع ما اشرنا اليه من ان
بهذه الدلايل يثبت كون مخالف افعل مطلقا عاصيا الا ما ثبت خروجه من العموم وهو ما
علم كونه ندبيا فما لم يعلم كونه ندبيا يدخل في العموم ويجب حمله على الايجاب وهو المطلوب فتدبر
نعم يرد على الاستدلال بانه افعصيت امري ان امر مضاف فيجوز ان يكون معهودا اعلوما
لهرون عليه السلام بدليل خارج ان امر موسى عليه السلام كان للوجوب فلا يلزم ان يكون الامر حقيقة
في الوجوب فضلا عن ان يكون حقيقة فيه فقط وهو كلام آخر سيجي في ذلك المبحث فانتظر
وقد ظهر لك في تضاعيف الكلام ان الظاهر ان المندوب ليس بمامور به لان دليلي المص ضعيفان

جدا لا يصلح ان يخصص نعم يدل على عموم كون الامر للوجوب كقوله فليحذر الذين يخالفون عن امره مع تاييده بايات واحاديث اخر كما سيجي في مبحث الامر ان شاء الله على انه لا يبعد ايضا دعوى تبادر الوجوب منه فتدبر قال الشارح فالمسئلة لفظية اي يرجع الى تفسير لفظ التكليف فمن قال بان المندوب ليس بتكليف اراد بالتكليف الزام الكلف ومن قال بانه تكليف اراد به طلب ما فيه مشقة وكلفة فالمسئلة لفظية وبوجه اخر من قال انه ليس بتكليف اراد انه بنفسه ليس بتكليف ومن قال انه تكليف اراد انه يتبعه تكليف وهو وجوب اعتقاد ندبيته فالمسئلة لفظية اي النزاع فيها لفظي فافهم قوله كانه اراد بالمنهي عنه ما تعلق به صريح النهي والا فكل ترك الاولى يكون منهيا عنه بالمعنى الاعم لان ذلك الشي الاولى يكون مامورا به بالامر الندبي والامر بالشي نهي عن ضده على رايهم فيكون تركه منهيا عنه بالنهي التنزيهي فتدبر قوله بان المكروه والحرام فعل لا ترك والمنهي عنه لا يكون الا احدهما فلا يكون ترك المندوب منهيا عنه ولا يذهب عليك ان المعصم ليس الا بيان الفرق بين المعنى المذكور سابقا للمكروه وبين هذا المعنى بان ذلك ما ورد فيه نهي وطلب الكف عنه لكن لا ينهض فعله سببا للعقاب وههنا لم يرد نهي فتوجيه عدم ورود النهي ههنا بان المنهي عنه لا يكون الا الحرام والمكروه بالمعنى الاول وهما لا يكونان الا فعلا فلا يكون الترك منهيا عنه لانه ليس بغض من قبيل اكل الطعام من القفا اذ يكفي ان يق ان المكروه بالمعنى الاول فعل وهذا ليس بفعل فحصل الفرق فتامل فيه على انه يرد عليه انه ان اراد توجيه كون ترك المندوب ليس منهيا عنه اصلا حتى بالنهي الضمني ففساده ظ كيف والمشهور منهم ان الامر بالشي نهي عن ضده الذي هو الترك وظاهر عدم اختصاصه بالامر الوجوبي وان اراد اثبات انه ليس منهيا عنه بالنهي الصريح فلا حاجة اليه اذ لا ريب ان ترك المندوب الذي لم يرد فيه نهي صريح كثير في الشرع وبذلك يحصل التعرض في هذا المقام وهو وجود معنى اخر للمكروه غير المعنى السابق ولا يلزم دعوى انه كلي من ترك المندوب منهي عنه حتى يحتاج الى ما ذكره من الاستدلال وح لو فرض وجود ترك مندوب ورد النهي عنه فيكون مكروها بلا مغيبة ولا محذور وفيه هذا ثم انه لا نم ان المنهي عنه لا يكون الا الحرام والمكروه بالمعنى الاول نعم لا يكون الا الحرام والمكروه وايضا لا نم ان الحرام والمكروه لا يكونان الا فعلا بل يجوز ان يكون تركا ايضا ويكون المطلوب ترك الترك الا ان يبنى الكلام على جعل بعضهم الفعل

في تعار

في تعاريف الاحكام كما سبق من المص ولا وقع له ويبنى على القول بكون الترك غير مقدور ومن ان الظاهر انه ح لا يوصف شي من الاحكام الخمسة وهذا مع انه لا يلايم قوله بل المطلوب فيهما ترك الفعل بين المناسب ح جعل الترك الكف الا ان يكون بناءه على ما سبق منه ان المقصود بالذات في النواهي هو عدم الفعل واما طلب الكف لانه مقدور ووسيلة لما هو الغرض الاصلي يرد عليه ان الظاهر ان اطلاق الكراهة على ترك المندوب انما هو على القول بكونه مقدورا وح فعدم كونه منهيا عنه بناء على القول الاخر مما لا يفيد في بيان الفرق بين المعنيين وهو ظ وايضا الظاهر ان من يقول بالكف ايضا يطلق المكروه على الكف عن المندوب فيحصل هذا معنى اخر للمكروه غير المعنى المشهور وح لا يستقيم بيان عدم كونه منهيا عنه بما ذكر على انه ح يكفي ان يق ان الترك لا يكون منهيا عنه لانه غير مقدور فحديث المكروه والحرام لغو الا ان يكتفي قوله المكروه والحرام امر لم قوله المنهي عنه وح لا يحتاج الى الضميمة التي ذكرناها ايضا وان كان بناء الكلام عليها فافهم لكن بعد هذا كله رجع الى بناء وكلام مشهور بين الجمهور على مذهب سخيف لبعض الناس قايل قال بعض الفضلاء اقول المستفاد من قول الشارح وان لم يرد عنه نهي ان مناط الفرق بينه وبين المعنى المشهور من المكروه وهو ما طلب الكف عنه مع عدم ترتب الاثم على فعله كايقاع الصلوة في الحمام مثلا ورود المنهي عنه دون هذا ولا يخفى انه لا يصح النهي الصريح وقيل ان الامر بالشي نهي عن ضده لكان ترك الاولى ايضا منهيا عنه لان ما هو اولى يكون مامورا به بالامر الندبي فيكون تركه الذي ضده منهيا عنه ضمنا ولذا خص المحشي الشارح النهي بالصريح او المنهي عنه بالفعل ولا يخفى انه على هذا يكون الفرق قليل الثمرة ويمكن ان يق بناء على الفرق بين الوجود وعدم العدم ان المنهي عنه ما يطلب عدمه وههنا لا يطلب عدم ترك المندوب بل يطلب وجود المندوب وفرق بين وجود المندوب وعدم تركه الا ان الظاهر ان امثال هذه التدقيقات غير منظور في استعمالات الشرع والمتشرعة اشهى ولا يخفى ان الظاهر من كلامه رحمه الله انه اراد توجيه كون ترك المندوب ليس منهيا عنه اصلا على القول بان الامر بالشي نهي عن ضده ايضا وكان هذا يرجع الى ان الامر بالمندوب نهي عن تركه لكن تركه ليس منهيا عنه وهو كما ترى او كون غرضه تعيين معنى المنهي عنه غير المعنى المشهور الذي قيل فيه ان الامر بالشي نهي عن ضده ويكون حكم الشارح بان ترك المندوب ليس منهيا عنه على هذا المعنى وكذا يكون حكمهم بان المكروه والحرام نهي عنه بناء على هذا الاصطلاح وفيه مع عدم ثبوت معنيين للمنهي عنه انه يرجع ح الفرق بين

معنيين المكروه اي مجرد اصطلاح على اطلاق المنهي عنه على الاول دون الثاني وهو قبيل المجدي والجب انه ره اورد
الايراد ونقله المجدي على المختار ثم انه هو في توجيه الكلام بما انه قائل والظاهر ان المكروه بالمعنى الاول ما يكون فيه
كراهة وعدم طلبه وبعبارة اخرى قبح لا ينتهي الى حد يوجب العقاب وبالمعنى الثاني اي ترك المندوب ليس فيه
هذا لكن فعله موجب للثواب فهو اولى وان لم يفعله فليس فيه شيء اصلا والفرق بين المعنيين ظاهر بادنى تامل
ثم لعلك قد قرع سمعك في تضاعيف المباحث الفقهية الحكم بكراهة بعض العبادات وما يشكل
عليه من ان العبادة لا بد ان يكون راجحة فكيف يجامع الكراهة فلا علينا ان نرسل عنان القلم لتحقيق الامر
فيه ونبين المراد بالكراهة كيلا تعدل فيه عن صوب الصواب كما عدل كثير من الاصحاب فنقول الظ
ان اطلاق الكراهة عليها انما هو بالمعنى المشهور اذ لم يرد في الشرع من العبادات ما تعلقت الكراهة بذاتها من
حيث هي حتى تنافي رجحانها بل كل ما ورد في الشرع الحكم بالكراهة على عبادة فانما هو باعتبار الوصف
كالصلوة في الحمام مثلا والصوم في السفر مثلا الى غير ذلك وح لا اشكال اذ ذات تلك العبادة من حيث
هي يرجح وجودها على عدمها والكراهة انما هي في ايقاعها على هذا النحو الخاص فان قلت خصوص الفرد المكروه
للعبادة وجوده راجح على عدمه ام لا قلت قد يكون راجحا وقد لا يكون ولا محذور في شيء منهما مثلا في
الصلوة في الحمام يجوز ان يكون الثواب الذي بازاء مطلق الصلوة يزيد على الكراهة التي حصلت بسبب الوصف وح
يكون وجود الصلوة المخصوصة راجحا على عدمها الا انه لما لم يكن في غير الحمام تلك الكراهة ايضا وقع النهي التنزيهي
عنها واما الصوم في الايام المكروهة وفي السفر مثلا فالظاهر انه ليس راجحا بل يجوز ان يكون مرجوحا اذ الراجح
انما هو رجحان اصل العبادة لا خصوص الفرد وح يجوز ان يكون اصل الصوم له فضيلة لكن كونه في هذا اليوم يكون
موجبا لمنع تعادل تلك الفضيلة ويساويها فقط او يرجح عليها لكن وجه لا ينتهي سببا للعقاب فتدبر
فان قلت اذا لم يكن خصوص تلك العبادة راجحة فكيف يمكن منه التقرب بها الى الله تعالى لانه مما لا يعقل
بدون رجحانها واذا لم يكن فعلها بتلك النية فلا يكون عبادة اذ لا بد ههنا من تلك النية بل يكون فعل ساير
الاشياء المكروهة ويمكن التعبد بها محرما قلت كان منه التقرب لا يستلزم الا كون مطلق تلك العبادة راجحا
وان كان كونها في هذا الوقت موجبا لمرجوحيتها مثل الصلوة في المكان المغصوب فانها لو لم يكن باطلة
بدليل من خارج لكان الظ كونها صحيحة ولكان يكفي في نيتها راجحية اصل الصلوة وان كان وقوعها

في ذلك المكان

في ذلك المكان موجبا للعقاب ربما كان ازيد من ثواب الصلوة وح فلو صام احد يوم عاشورا مثلا طالبا للثواب
الصوم متقربا به الى الله تعالى فلعل له ذلك ولكن لعارضه ما يبطل له ذلك الثواب ويبقى بعد كراهة بعضهم
لو صامه معتقدا ترتب الثواب عليه بخصوصه وطالبا له فيكون حراما بل ربما كان تشريعا وكفرا هذا
وبالجملة فقد لخص لك مما قررنا انه يجوز في الفعل ان يكون لبعض العبادات فرد لعارضه خصوصية تعارض
ثواب تلك العبادة بحيث يجعل فعل تلك العبادة في ضمنه مرجوحا لكن لا الى حد ينتهض سببا للعقاب
ولا مجال لانكار هذا كما لا يخفى واذا جاز ذلك في الشرع لا الاخبار عن مثل ذلك والتعيين له ولا محذور
فيه فلا اشكال من هذه الجهة وكذا لا اشكال من حيث اطلاق العبادة عليه فانه لا اقل من جوازه باعتبار ان
الكلي الذي هو فرد منه عبادة شرعية وان كنت تضايق فيه وتعتبر في لفظ العبادة ان يكون كل شيء
اطلقت عليه راجحا وجوده بخصوصه على عدمه فلا مشاحة في الاصطلاح ولا جدوى في النزاع في اللفظ و
ان اردت اثبات ان مثل ذلك الفرد لما لم يكن راجحا وجوده بخصوصه على عدمه يجب ان يكون التعبد
محرما فلا يتيسر لك ذلك بعدما جوزت ان يكون امره في نفس الامر هو ما ذكرنا من ان لعارضه خصوصية
تعارض ثواب تلك العبادة اذا اتى بها في ضمنه بحيث يجعلها مرجوحة لكن لا الى حد يوجب العقاب
اذ بعد تسليم ذلك ولا محيد عنه كيف يبقى مجال كونه محرما قابل جدا هذا وبعد ما القيت ذلك فقد
ظهر لك اندفاع ما يستشكل من انه اذا كانت العبادات المكروهة صحيحة راجحة وجودها على عدمها فلم
كان رسول الله صلى الله عليه واله والائمة عليهم السلام تركونها وينهون عنها بالنهي التنزيهي على ما نقل
عنهم عليهم السلام ولما فات عنهم تلك الفضيلة وذلك الثواب اذ قد عرفت انه فيما كان له بدل كالصلوة
في الحمام لا اشكال اصلا وفيما لا بدل له كالصوم في الايام المكروهة يجوز ان يكون خصوصه مرجوحا وان
كان اصله راجحا فيكون القبح المتحقق في تلك الخصوصية المقارنة له ازيد من ثواب اصل الفعل بحيث يقرع
تعارضهما وسقوط الثواب كراهة بعد فعله فلذلك تركوه ونهوا عنه بالنهي التنزيهي فتامل وظهر ايضا ان ما افاده
المحقق الشيخ عليه الرحمة وتبعه جماعة من الاعلام من ان الكراهة في العبادات ليست الا بمعنى قلة الثواب اذ
العبادة لا يكون الا راجحة او محرمة فاذا كانت العبادة صحيحة مكروهة فليست الكراهة فيها الا بمعنى
قلة الثواب مما لا حاجة الى ارتكابه اذ الكراهة بالمعنى المصطلح مما يتعقل فلا حاجة الى العدول عنه بلا دليل

يرد عليه انه لو كانت الكراهة هي قلة الثواب لزم ان يكون كثير من العبادات مكروهة مما لم يقل بكراهته احد مثلا
الصلوة في البيت اقل ثوابا بالنسبة الى الصلوة في مسجد السوق وفي مسجد السوق بالنسبة الى مسجد المحلة وفي
مسجد المحلة بالنسبة الى مسجد الجامع وفي مسجد الجامع بالنسبة الى مسجد الكوفة والاقصى وفيهما بالنسبة الى مسجد
المدينة وفيه بالنسبة الى مسجد الحرام الى غير ذلك من العبادات الا ان يقال قلة الثواب في العبادات
المكروهة بمرتبة لا ينتهي اليها شيء من العبادات الغير المكروهة وهو بعيد وايضا لو كانت الكراهة فيهما
بمعنى قلة الثواب لم كان رسول الله صلى الله عليه واله والائمة عليهم السلام تركوهما ابدا وينهون الناس
عنهما اذ قلة الثواب لا تقتضي ذلك سيما فيما لا بدل له اذ فيه تفويت ثواب بلا عوض وهو
ظ فان قلت بناء ما قررته على القول بالاحباط والمحققون على بطلانه قلت اما اولا فبطلان
الاحباط غير معلوم وما استدلوا عليه ضعيف وظاهر كثير من الاثار والاخبار يشعر بوقوعه واما ثانيا
فلو سلم بطلان الاحباط فانما هو في فعلين يكون احدهما طاعة والاخر معصية واما اذا كان فعل واحد
يكون فيه اعتباران يكون احدهما طاعة والاخر معصية فالقول بجواز تعارضهما واستقرار الفعل على
الحسن او القبح اذا كان احد الاعتبارين غالبا على الاخر او على تساوي الطرفين اذا لم يكن غلبة مما لا يتم
بطلانه ودعوى ان ما يلزم الذي يجري في هذه الصورة ايضا ضعيف جدا واما ثالثا فلانه لا يلزم علينا القول
بالاحباط بل ان جاز ذلك فيهما و   وان لم يجز فنقول المراد مما قررنا ان في العبادات المكروهة
يشتمل اصل العبادة على ثواب الخصوصية المقارنة له على قبح بحيث اذا لاحظها العقل الصحيح اثر تركه على
فعله وحكم بانه لا ينبغي استحقاق ذلك الثواب مع وجود هذا القبح وبوجه اخر نقول المراد انه لو فرض ان
وقع بينهما التعارض والتساقط فكان الامر ما ذكرنا من سقوط الثواب وبقاء الكراهة بعد وح لا اشكال
بل نقول ان هذا الوجه اجدى لنا اذ بعد الحكم بترتب الثواب على الفعل يصير الاشكال النية اهون اذ فيه
التقرب ح لطلب ذلك الثواب وان علم انه تقارنه قبح او عقاب ايضا وذلك [illegible] عليه ليس
ببعيد جدا مثلا اذا فرض الاحباط فان نية التقرب لطلب الثواب ح لا يخلو عن اشكال حيث يعلم
مقارنة خصوصية تبطل ذلك الثواب لكن فيه شيء اخر وهو انه لم يقل بالاحباط فلا يخلو اما ان يقول
بترتب الثواب فقط لكن مع مقارنة كراهة عدم ملائمة لا تنهض سببا للعقاب وهذا ايضا

لا يخلو عن اشكال او معارضة الكراهة وعدم الملائمة التي لا تنهض سببا للعقاب مع ثواب العبادة لا سيما
مثل الصوم بحيث يرجح تركها على فعلها لا يخلو عن اشكال ايضا فان قلت هل يرد ذلك على تقدير القول
بالاحباط ايضا ام لا قلت لا لانه يجوز ان يكون الخصوصية خصوصية لو لم يكن بانفرادها لا تنهضت
سببا للعقاب لكن مقارنتها لما يقارنها اوجبت تعارضهما وتساقطهما بحيث يبقى بعد كراهة ولا
ضير في القول بانه انما الاستبعاد في القول بترتب العقاب على العبادة المكروهة بالفعل ولم يلزم ذلك
على تقدير القول بالاحباط والاظهر ان يقال الكراهة في العبادات ليست الا مجرد صفة غير ملائمة ثابتة
للفعل في نفسه وح لا ضير في القول بكون العبادة مكروهة مع كونها راجحة بترتب الثواب على فعلها
وان لم يكن لها بدل اذ لا منافاة بينهما كما لا يخفى فان قلت   وجه النهي عنها وترك الائمة عليهم السلام
لها اذا لم يكن لها بدل قلنا النهي عنها ليس الا نهيا تنزيهيا يدل على ان فيها نقصا وعيبا حتى يعلم
المكلفون حاله ويشتغلوا بدله بما لا نقص فيه من العبادات وهذا وجه لترك الائمة عليهم السلام ايضا
فان قلت الصوم مثلا لا يشغل عن شيء من العبادات فلو كان راجحا فلا وجه للنهي عنه وتركه وان كان فيه
نقص اذ فيه تفويت ثواب بلا عوض قلت الصوم ايضا قد يشغل عن العبادات لما يورث
من الضعف فالغرض من النهي ان يترك ويشتغل بما لا نقص فيه من العبادات وايضا قد يقصد
الانسان صوم يوم فاذا سمع ذلك النهي يصوم يوما لا نقص فيه وكفى بهذه فائدة للنهي وكذا ترك
الائمة عليهم السلام للاشتغال به في يوم اخر لا نقص فيه او للاشتغال بعبادة اخرى لكن يمنع الصوم
منها لما يورث من الضعف على انه يمكن ان يقال ان مجرد كونه معيبا لعله يصلح سببا للنهي عنه وتركه وان
كان سببا للثواب في الجملة كما لا يهدى الى السلاطين الامتعة التي كان فيها عيب وان كان لها
قيمة وان زادت عن قيمة بعض ما اهدي اليهم من الامتعة التي لا عيب فيها فان قلت فح يرجع ما ذكرته
الى ما نقلته من ان الكراهة في العبادات بمعنى قلة الثواب قلت لا فان قلة الثواب معنى وكون الشيء
ناقصا معيبا معنى اخر وبينهما من البون ما بين كون الثوب قليل القيمة مثلا وكونه معيبا وان جلت
قيمته ثم ان قلنا ان المكروه في الاصطلاح ليس الا بذلك المعنى الذي ذكرنا فذاك وان قلنا انه اعتبر
فيه مع ذلك اي كونه مشتملا على صفة غير ملائمة على ما ذكرنا ان طلب عدمه او ورد النهي عنه كما هو المشهور

فلا اشكال ايضا اذ قد ورد النهي عن تلك العبادات وطلب عدمها فلا حاجة الى صرف الكراهة عن معناها الظاهر
المصطلح عليه ولو عبر فيه ان شخص تركه سببا للثواب كما سبق في هذا الكتاب او ان يكون فعله مرجوحا
فلعله صح صرف الكراهة عن معناها المصطلح ولا ضير فيه اذ هو اقرب الى المعنى المصطلح مما نقلنا من قلة
الثواب ولا يرد عليه ما اوردنا عليه من الايرادين هذا ولا يخفى انه لا يرد على هذا الوجه ما اشرنا اليه من الاشكال
اليه اصلا فتامل ثم ان الشهيد الثاني ره اورد في تمهيد القواعد تقسيم الحكم الشرعي الى الخمسة المشهورة
وبين وجه الحصر فيها بان الحكم ان اقتضى الفعل اقتضاء مانعا من النقيض فهو الايجاب او غير مانع منه فهو
الندب وان اقتضى الترك اقتضاء مانعا من الفعل فهو التحريم او لا منه فهو الكراهة وان لم يقتض شيئا
منهما لتساوي الامرين فهو الاباحة ثم قال ويرد على هذا التقسيم امور احدها مكروه العبادات كالصلوة
في الاماكن والاوقات المكروهة فان الفعل راجح بل مانع من النقيض مع وصفه بالكراهة المقتضية
رجحان الترك وغرضه قالوا المراد بمكروه العبادة ناقص الثواب خاصة وهو اصطلاح مغاير لقاعدة
الاصوليين وموجب لانقسام المكروه الى قسمين عام وخاص ثم قال بعد ذكر ايرادين آخرين على التقسيم
وزاد بعض متاخري الاصوليين امرا سادسا سماه خلاف الاولى من الاولى وهو حسن وح فلا يتاتي في
اتصاف الفرد المرجوح من العبادة باصل الرجحان فان مرجوحيته بالاضافة الى غيره من افرادها الذي
هو اولى منه وان اشتركا في اصل مصدرية الرجحان وهو اولى من تسميته مكروها لرجحان فعله في الجملة
ولا يندفع الاول الا بذلك انتهى وانت بعدما حصلت خبرا بما قررنا خبير بما فيه ويرد ايضا على ما نقله
من التقسيم الى الستة القسم السادس لا يستقيم جعله مقابلا للاقسام الاخر بل هو مندرج تحت احد القسمين
الاولين وهو ظ وايضا على هذا الدليل على انحصار الحكم في الستة بل يمكن ابداء اقسام اخر مثل قسم
السادس كما لا يخفى والعجب منه ره تحسينه هذا وحكمه بعدم اندفاع الاشكال الا بذلك فتامل فيه وقال
الفاضل الاردبيلي رحمه الله في كتاب الصوم من آيات الاحكام في اثناء بحث الصوم في السفر ويجعل
بعضهم بل اكثرهم الصوم الغير الواجب في السفر مكروها ومن ذلك بعضهم بانه اقل ثوابا او لا يكون العبادات
الا راجحة او حراما فلو كانت جايزة مكروهة لكانت بالمعنى الذي مر وذلك غير واقع اذ العبادة كما
يجوز كونها محرمة يجوز كونها مكروهة بالمعنى الحقيقي ايضا الا ان يقال باعتبار النية فيحرم لانه تشريع فتامل

فالظ

فالظ في الصوم سفرا اما التحريم مطلقا الا ما ثبت استثناؤه او الكراهة بمعناه المتعارف في الاصول بمعنى انه
لو لم يصم لكان احسن من الصوم او عدمه خير من وجوده ولا استبعاد عليه ولا مانع في العقل ان يقول
الشارع ذلك للمكلف وقد ثبت بالاخبار الكثيرة النهي عنه سفرا ولم يثبت ما يدل على الرجحان
بخصوصه الا ما روي في خبرين ضعيفين جدا من فعل احد الائمة عليهم السلام في صوم شعبان سفرا وليس بصريح
ايضا في المندوب لاحتمال النذر ويحتمل اختصاصه ايضا ويبعد الجمع بحمل الاكثر الاصح لاجل واحد او
اثنين ضعيفين غير صريحين على الكراهة بالمعنى المذكور اذ يبعد ان يمنع الامام بقوله لا يصم وليس
من البر صوم مثل يوم الغدير واول رجب وساير الايام المتبركة من يريد صومه ويساله عن فعله
او لا بمعنى ان الثواب اقل من ثواب الصايم في الحضر او بمعنى ان الثواب في الافطار سفرا اكثر من الصوم فيه
اذ ليس الفطر عبادة في السفر على ما هو المشهور في غير الواجب مثل شهر رمضان ويبعد ان يكون الانسان
مثابا في السفر بالافطار بثواب اكثر من الثواب الذي يحصل له بالصوم فيه وايضا لا معنى لصومهم عليهم السلام
في السفر مع مرجوحيته من الافطار على ما دل عليه الخبران الا ان هذا وجه حمل الاخبار الدالة على النهي عن الصوم
في السفر ندبا على الكراهة تامل والله العالم انتهى وانت خبير بان الظاهر ان مراده انه يجوز القول بكراهة
العبادة بالمعنى المتعارف ولا محذور فيه وقوله الا ان يقال كانه اشارة الى ما ذكرنا من ورود الاشكال
باعتبار النية لانه لا يمكن نية التقرب فيحرم فعلها بهذه النية ويمكن تشريعا اذ بعد ما طلبه الشارع بل
طلب عدمه لقصد انه مطلوب للشارع موجب للتقرب اليه تشريع فلا يمكن تحقق عبادة مكروهة و
كان قوله فتامل اشارة الى امكان دفعه اما فيما له بدل فقط واما فيما لا بدل له فيما قررنا هذا ثم
انه يشار الى ان كراهتها بالمعنى المتعارف في الصوم في السفر وامثاله انما هو بمعنى ان فعله او فعله بخصوصه
مرجوح ليس فيه فضيلة بل عدمه خير من وجوده وان كان لمطلقه رجحان لا بمعنى ان للفعل الخصوص
ايضا ثوابا الا ان ثواب تركه اكثر منه وتمسك في ذلك بانه ليس الفطر عبادة في السفر في غير الواجب
كما هو المشهور ويبعد ان يكون الانسان مثابا بالافطار في السفر بثواب اكثر من ثواب الصوم فيه
هذا لكن في عبارته شيء فان قوله بمعنى انه لو لم يصم اه لا يختص بذلك المعنى الذي جعلنا كلامه عليه بل
يصدق على المعنى الذي نفاه ايضا فانه لو كان للصوم ايضا ثواب لكن كان ثواب الفطر اكثر منه لو لم

يصم او يصدق عليه لو لم يصم اه وتوجيهه ان المراد انه لو لم يصم لكان حسن من الصوم ان كان عدمه من حيث
انه عدمه مع قطع النظر عن كونه عبادة اخرى خيرا من وجوده وح فيطابق ما ذكرنا فتدبر فان قلت انه ره
يجوّز القول بحرمة الصوم في السفر بل يقويه وح يكون للفطر فيه ثواب جليل على ما هو المشهور فكيف
يقول بثبوت هذا الثواب فيه ويستبعد القول بتحقق ثواب فيه في الجملة قلت يحتمل ان يكون بناء كلامه
على عدم تسليم وجوب ترتب الثواب على ترك كل محرم ومكروه بناء على ما اشرنا اليه في اوايل
هذه المباحث لكنه بعيد والاظهر ان مراده ان القول بان الفطر في السفر في نفسه مع قطع النظر عن كون
ترك الصوم عبادة وان الصوم عبادة اخرى لكن يكون ثواب الفطر اكثر من ثوابه بعيد واما القول
بان فيه ثوابا باعتبار كونه ترك الصوم الحرام فلا بعد فيه وكذا لو قيل بكراهة الصوم في السفر
وقيل بترتب ثواب في الجملة على الفطر باعتبار انه تركه لكن لا يكون للصوم ثواب كانه لا بعد فيه
ايضا عنده وكذا ما نقله عن المشهور من ان الفطر ليس عبادة في غير الواجب فلعله بناء على انهم يقولوا
بحرمة الصوم المندوب في السفر فمن قال بها فلعله له ان يجعله عبادة فيه فتامل لكن لا يخفى انهم وان
لم يقولوا بحرمته لكن يقولون بكراهته فينبغي ايضا ان يجعلوا الفطر عبادة مندوبة كما هو الظاهر من
طريقهم حيث يجعلون ترك كل محرم واجبا وترك كل مكروه مندوبا والظاهر ان من قال بان الفطر
في غير شهر رمضان ليس بعبادة اراد ان مجرد الفطر اذا لم يكن قاصدا للصوم وكان فطره باعتبار
حرمة الصوم في السفر او كراهته حتى انه لو لم يكن كذلك بل كان مندوبا ايضا لا فطره ليس عبادة واما
اذا كان فطره بذلك الاعتبار ولولاه لصام فلعله يجعله عبادة وهذا بخلاف شهر رمضان
لانه لا بد ان يكون الفطر فيه سفرا باعتبار حرمة الصوم فيه ولولاه لكان صائما فيه لوجوبه والحاصل
انه لما تعين الصوم فيه شرعا لغير المسافر فافطار المسافر ليس الا لحرمة الصوم بالنسبة اليه فيكون
عبادة واما في غيره فلا اذ لعل افطاره لعدم ارادة الصوم فافهم وعلى هذا فلو فرض ان احدا افطر
فيه سفرا لا لاجل وجوبه حتى انه لو لم يكن واجبا عليه بل كان حراما ايضا لافطره فلعله ليس عبادة بالنسبة اليه
بل لو لم يكن كذلك ايضا ولكن لم ينو الافطار لوجوبه بل ذهل عن حكم الافطار والصوم جميعا فكانه ليس عبادة
بالنسبة اليه ايضا فتامل فان قلت على ما قررت يمكن ان لو صح القول بكون ثواب الصوم في السفر
اقل من

اقل من ثواب الفطر فيه بان يحمل الاقلية بالنسبة الى الفطر الذي كان من قصد صاحبه الصوم لو لم يكن الحكم
كذلك قلت على هذا لم يكن اطلاق المكروه عليه بالمعنى المصطلح اذ ليس ح ترك الصوم مطلقا خيرا منه بل تركه
على نحو خاص بل ليس ذلك الا القول بان كراهته بمعنى اقلية ثوابه بالنسبة الى امر آخر مدل منه فتامل
ثم ان بعض الفضلاء ذكر ان المكروه قد يطلق على بعض العبادات والظاهر انه بالمعنى المشهور وتصحيحه لكن
العدم على الوجود في العبادات لا يمكن تعلقه بذات العبادة من حيث الذات والا لم يكن عبادة
وهذا ظ ولم يقع في الشرع ذلك حتى يحتاج الى التصحيح بل كلما وقع في الشرع تعلقه بالعبادات فانما
يرجع الى اوصافها وافرادها وح يمكن ان يق في تصحيحه ان رجحان عدم فرد من حيث الخصوص على
وجوده من حيث الخصوص لا ينافي رجحان وجود الكلي من حيث هو على عدمه ولا يلزم من رجحان
عدم خصوص الفرد رجحان عدم الكلي من حيث هو كلي فاذا ترك الصلوة في الحمام مثلا لم يكن مثابا
على ترك الصلوة من حيث انه صلوة حتى ينافي رجحان الصلوة الكلي بل الثواب انما هو على ترك الصلوة في
هذا المكان فادرك هذا الثواب وفات عنه ما هو بازاء نفس الكلي واذا صلى في الحمام
على عكس ذلك فادرك الثواب الذي بازاء نفس الكلي وفات عنه ما هو بازاء ترك خصوص الفرد
فظهر ان حكم الكلي والفرد متغايران وهذا محفوظ في حالتي وجودهما وعدمهما لكن لما كان ترك
الفرد بخصوصه راجحا ويحصل به امتثال وترتب ثواب على هذا الترك الخاص من حيث الخصوص
وكان ترك ما الكلي مجامعا لهذا الترك الخاص توهم ان ترك الكلي ايضا في ذاته يتصف بالرجحان
وترتب الثواب عليه وهذا ينافي وجوبه واستحبابه وهذا باطل لان ما ينافي وجوبه او استحبابه رجحان
عدمه في ذاته على وجه لا رجحان عدم ماله بالعرض على وجه اذ بالحقيقة المتصف بالرجحان ح
عدم معارضه لا عدمه وههنا ليس الا اتصاف بالذات فظهر مما ذكرنا انه يصح اطلاق الكراهة بالمعنى
المصطلح على افراد العبادات وذلك لا ينافي صحتها وترتب الثواب عليها بذاتها ورجحان
وجودها في ذاتها على عدمها وان كان يفارق فعلها ما هو مرجوح الوجود راجح العدم بفعله الثواب
المترتب على عدمه اي عدم ذلك المقارن فتامل قيل على ما ذكرت من صحة العبادات المكروهة و
ترتب الثواب عليها ورجحانها بالذات لم كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والائمة عليهم السلام

بتركون العبادات المكروهة وكانوا ينهون عنها بالنهي التنزيهي على ما نقل عنهم عليهم السلام كالصوم المندوب
في السفر والصلوة في المواطن السبعة وغيرهما وبم فات عنهم ذلك الثواب وتلك الفضيلة قلنا قد ذكرنا
انه يقارن تلك العبادات المكروهة افعال وخصوصيات يرجح عدمها على وجودها ويترتب ثواب
على عدمها فربما كان الثواب المترتب على عدم تلك المقارنات ازيد من الثواب المترتب على وجود نفس
العبادات فاختاروا ترك تلك العبادة ليحصل تلك الفضيلة والزيادة وان فات به ثواب آخر مترتب
على نفس الفعل لكنه اقل منه فقابل اشرى كلامه رفع مقامه وانت خبير بان الظاهر من كلامه ره انه اعتقد
ان في جميع العبادات المكروهة يمكن وجود اصل العبادة على عدمها فلذلك صارت مكروهة فاذا
ترك الصلوة في الحمام مثلا من حيث هي راجحا على عدمها ولكن يقارنها خصوصية يكون عدمها راجحا
على وجودها ورجحان عدم الخصوصية على وجودها كانه راجح على رجحان وجود اصل العبادة على عدمها
فلذلك صارت مكروهة فاذا ترك الصلوة في الحمام مثلا ترتب ثواب على ترك الخصوصية ويفوت عنه
ما هو بازاء نفس الصلوة واذا صلى في الحمام كان على عكس ذلك فادرك الثواب الذي بازاء نفس
الصلوة وفات عنه ما هو بازاء ترك خصوص الفرد وح فربما كان الثواب المترتب على عدم الخصوصية
ازيد من الثواب المترتب على وجود نفس العبادة فلذلك وقع النهي عنه وارتكب الائمة عليهم السلام
ترك تلك العبادة ليحصل تلك الفضيلة والزيادة وان فات به ثواب آخر مترتب على نفس الفعل
لكنه اقل منه وبالجملة فيظهر منه ره انه اعتقد انه لو فعل العبادة المكروهة يكون له ثواب ولو ترك يكون له ثواب
اكثر منه ولعله في كلامه لا يخلو عن بعد بل الظاهر ان الثواب على ترك المكروه انما هو من حيث انه ترك ويكون
بازاء كراهية الفعل فاذا كانت كراهة الفعل كوقوع الصوم في السفر مثلا مما يقابل ثواب اصل الصوم
بل يبقى مع تعارضهما ثواب اصل الصوم بحاله كما يظهر من كلامهم ولا اقل من بقاء شيء منه على رايه فكيف
يكون ثواب تركه من حيث انه ترك له ازيد من ثواب اصل الصوم وكانه ره لم يعتقد ان الثواب
على ترك المكروه من حيث انه ترك وانه في فعله صفة توجب كراهته وعدم ملائمته كما حققنا بل يجعل
الصوم في السفر مثلا عبادة والفطر فيه عبادة اخرى يرجحها ويزعم ان ثواب الثاني اكثر من الاول
وهذا مع بعده ومخالفته للمشهور على ما نقلنا عن المحقق الاردبيلي رحمه الله تعالى يرجع الى القول بكون الكراهة في

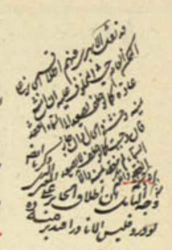
العبادة

العبادة بمعنى قلة الثواب وهذا وان لم يرد مما اوردوا على المحقق المذكور لانه يخصص قلة الثواب بها بالنسبة الى
تركها لا بالنسبة الى عبادة اخرى حتى يرد ما اوردوا من الوجوه لكن يرد انه يمكن ان يحمل كلام المحقق المذكور ايضا على
هذا المعنى بان يكون مراده انه ليست العبادة المكروهة على قياس سائر المكروهات من انه لا يترتب ثواب
على فعلها بل فيه غضاضة وعدم ملائمة وانما يترتب الثواب على تركها بل الكراهة فيها بمعنى ان ثوابها اقل
من ثواب تركها وح لا يرد عليه شيء مما اوردوا عليه مع ان هذا الفاضل قد اورد عليه جميع ذلك بعد ما نقل
في كلام الفاضل الاردبيلي رحمه الله تعالى حيث قال بمعنى ان الثواب الى قوله وبمعنى اه اشارة الى امكان
حمل كلام المحقق المذكور على كل من الاحتمالين فلا يعقل ويحتمل ان يكون بناء كلامه على عدم القول بالاحباط
وح فمراده انه اذا صلى في الحمام كان له ثواب اصل الصلوة وان قارنه كراهة او عقاب واذا ترك
كان له ثواب ازيد من الاول ويرد عليه ما اشرنا من بعد الحكم بترتب العقاب على العبادة المكروهة وان
مجرد الكراهة وعدم الملائمة يستبعد ان يعارض اصل العبادة بحيث يحصل ثواب تركها ازيد من ثوابها و
ايضا على هذا لا حاجة الى التمسك بكون ثواب المترتب على الترك ربما كان اكثر من ثواب اصل العبادة بل
لا باس بكونه اقل ايضا ويكفي للنهي عنه وترك الائمة عليهم السلام له كون ذلك الثواب خالصا عن العقاب
او الغضاضة التي تقارن ثواب الفعل وان كان ازيد منه هذا وههنا احتمال آخر وهو ان يقول بالاحباط
ولكن يكون ما ذكره من تفصيل الثوابين بيانا للحال مع قطع النظر عن التعارض والتساقط وان تغير بعد ذلك
الى ما هو مقتضى التعارض وح يمكن ان يرجع كلامه الى ما قررنا اولا في توجيه كراهة العبادات لكنه بعيد
جدا والظاهر من كلامه هو ما ذكرنا اولا فتامل ثم نقل هذا الفاضل عن بعض علمائنا وهو الفاضل الاردبيلي
رحمه الله تعالى على ما نقلنا عنه انه قال بعدم جواز بعض العبادات كالصوم المندوب في السفر وكراهة اصطلاحا
مع عدم رجحانه بحسب الذات ايضا فلا ينعقد عبادة وتسميته عبادة تشريع حرام ثم قال وكانه ره
ظن ان المعنى المصطلح لا يكاد يجتمع مع رجحان العبادة في نفسه فاختار عدم الجواز وعدم الصحة عبادة وقد
عرفت تصحيحه فتدبر انتهى ولا يذهب عليك ان ما نسب اليه من حديث النية والتشريع فهو وان كان
قد ذكره ره لكن قد عرفت ان قوله فتامل كان اشارة الى اندفاعه ويشهد بذلك قوله بعد ذلك فالظاهر
اه واما ما نسب اليه من اعتقاد عدم رجحانه بحسب الذات ايضا ففيه انه ان اراد به عدم رجحان اصل

العبادة مع قطع النظر عن الخصوصية فليس في كلامه عين ولا اثر وان اراد ان رجحان اصل العبادة لا ينتفي مع
الخصوصية اذ لا يترتب على خصوص العبادة المكروهة ثواب اصل تلك العبادة اصلا فان استفاد ذلك مما
ذكره من حديث النية فقد عرفت حقيقة الامر فيه وان استفاد مما ذكره بعده من قوله فالظاهر فيه
ان الظاهر ان قوله بالحرمة او بالكراهة بالمعنى المصطلح لكن بمعنى المرجوحية على الوجه الذي سبق على ما هو الظاهر
من معنى الكراهة لا ان فيه ثوابا ايضا لكن اقل من ثواب تركه انما قال به على ما يظهر من كلامه في خصوص
الصوم باعتبار ما عرفته اما احتمال الحرمة فلما اشار اليه من ورود النهي عنه كثيرا وظهوره في الحرمة واما
الكراهة بذلك المعنى لا بمعنى كون ثوابه اقل من ثواب الفطر فلعدم كون الفطر عبادة واستبعاد زيادة ثوابه
على ثواب الصوم الى غير ذلك مما علم من كلامه على ما نقلنا ولم يقل بانه لا يجتمع الكراهة في شيء مع
رجحانه اصلا وليس في كلامه اشعار اليه فقوله ره كانه ظن كانه من بعض الظن وههنا كلام آخر وهو انه
يستفاد من كلام هذا الفاضل انه اورد الفاضل الاردبيلي رحمه الله ههنا احدهما عدم جواز الصوم المندوب
في السفر مطلقا سواء جعله عبادة ام لا وثانيهما كراهية لكن يكون هذه العبادة حراما وانت خبير
بان هذا مما لا يرجع الى محصل ولا يستفاد ذلك من كلامه ره اصلا نعم ذكر احتمال الحرمة وكذا
احتمال الكراهة واورد على احتمال الكراهة بالمعنى المصطلح على سبيل الاشكال انه ح لا ينعقد العبادة فيكون
حراما فلا يصح حمل الكراهة على معنى المصطلح واين هذا مما فهمه هذا الفاضل قدس سره قوله ولا يذهب عليك
جريان ما ذكره اه هذا على ما فسر الفرق بين المعنيين ظ اذ الواجب والمندوب بالمعنى المشهور ما
تعلق به الامر صريحا وترك الحرام والمكروه لم يتعلق به الامر صريحا بل ضمنا وكذا الحرام ما يتعلق
به النهي صريحا بل ضمنا وكذا لو اعتبر الفعل في تعاريف الاحكام الخمسة كما سبق يمكن اطلاق الواجب و
الندب والحرام على هذه التروك على اصطلاح آخر وهو ظ واما ما حققنا في الفرق بين المعنيين فمثله
يجري في الندب ايضا اذ المندوب ما يكون فضيلته يوجب ترتب الثواب عليه ولعل ترك المكروه
لا يكون كك بل يكون في فعله كراهة وعدم ملائمة لا ينتهي الى حد يوجب العقاب فالاولى ان لا يفعل
ولا يلزم منه ان يكون في تركه فضيلة كما يحكم به الوجدان فاطلاق الندب عليه بمعنى آخر وكذا في الواجب
اذ الواجب لا يكون فيه فضيلة توجب فعله وترتب الثواب عليه ويمنع عن تركه وترتب العقاب عليه
وترك

بناء على ما يرى من يقول ان النهي عن الشيء امر بضده منه

وترك الحرام لا يلزم ان يكون كك بل الحرام ما يكون في فعله مفسدة توجب العقاب ولا يلزم ان يكون
في تركه فضيلة توجب الثواب وهو ظ فاطلاق الواجب عليه بمعنى آخر هذا واما في الحرمة فلا يظهر معنيان
بل الظاهر ان اطلاق الحرام على ترك الواجب انما هو بالمعنى المشهور اذ الواجب ما ينتهض تركه سببا للعقاب
وما ينتهض سببا للعقاب هو الحرام بالمعنى المشهور بناء على عدم اخذ الفعل في تعريفه قدس سره قوله لم يكن
الامكان الخاص معدودا اه لعل الامر في ذلك سهل اذ الجواز بمعنى الامكان الخاص لانه لم يرد في عرف
الفقهاء والغرض ههنا بيان اصطلاحاتهم لا اصطلاحات اهل المعقول قدس سره قوله والمراد بالاستواء و
استواء الوجود اه لا يذهب عليك ان هذا المعنى ليس بعينه معنى الامكان الخاص لان الامكان الخاص
هو سلب الضرورة عن الطرفين سواء كان احدهما اولى او لا وهذا اخص منه اذ هو استواء الوجود والعدم
فلعل المراد ان هذا المعنى لازم للامكان الخاص لا ينفك احدهما عن الآخر في نفس الامر بناء على
ابطال الاولوية الذاتية او يقال المراد باستوائهما هو استوائهما في عدم الوجوب ومعنى الامكان الخاص بعينه
ولا يخفى ما في الوجهين من التعسف قدس سره ثم حمل الاستواء في كلام هذا البعض على هذا المعنى للانطباق على
الامكان الخاص الذي هو معنى مشهور والا فليس في كلامه ما يدل عليه بل يمكن حمله على ما يوافق ما حملت عليه
في كلام الشارح كما لا يخفى وانت بعد ما حصلت خبرا بما قررنا تعلم حقيقة الحال فيما رامه قدس سره قوله اذ جعل
ما عدا الحرام لا يخفى عدم دخول الواجب فيه فكان عليه استثناؤه ايضا ثم في جعل ذلك محذورا تامل
اذ لا بعد في ان يكون معنى الجائز على هذا الاصطلاح ما لا يكون واجبا ولا حراما شرعا او عقلا سواء كان
لاحد طرفيه رجحان غير منته الى حد الوجوب ام لا نعم الظاهر من الاستواء هو ما ذكره المحشي قدس سره قوله بل
هذا المعنى هو ما ذكره بعيد هذا للاباحة يريد ان هذا معنى معقول بدليل انهم جعلوه معنى الاباحة فلا بعد في
كونه معنى الجواز كما لا يخفى ثم الظاهر ان ما ذكره بعيد هذا اعم من هذا المعنى ويمكن حمله على ما سيا ويمكن
سنشير اليه فانتظر وح لا يلائم لفظ عقلا في المعنيين اذ المراد بالاستواء العقلي على توجيه الشارح هو ان
يحكم العقل باستواء فعله وتركه في عدم الاشتمال على المصلحة والمفسدة الشرعية ولا يناسب حمل
الامتناع العقلي على الامكان العام بل المناسب له هو ان يحمل الاستواء العقلي على الامكان
الخاص كما في توجيه غيره ليكون لفظ عقلا في المعنى بمعنى واحد ويمكن المراد في الاول ان يحكم العقل بسبب



الضرورة العدم وفي الثاني ان يحكم بسبب ضرورة كل من الطرفين كما لا يخفى ثم لا يخفى ان حمل ما لا يمتنع عقلا
على هذا المعنى كانه لزوم الانطباق على الامكان العام لكونه معنى معتبرا الجواز والا فالظاهر ان يحمل على معنى لا يحكم
المعنى الآخر اي ما يحكم العقل بعدم مفسدة شرعية في وجهه وح فلفظ عقلا في المعنيين بمعنى واحد والظاهر ان
اطلاق الجائز على الممكن العام في عرف الفقهاء لو ورد فليس الا نادرا فالحمل على ما ذكرنا اولى فتامل فيه
قوله فلو بدل كلمة او بالواو لكان اظهر فيه انه على هذا يكون المتبادر ان المعتبر هو عدم الامتناع العقلي والشرعي معا
ولكنه ليس كذلك بل ما لا يمتنع عقلا معنى وما لا يمتنع شرعا معنى آخر كما لا يخفى فالاظهر ان يقال وعلى ما لا يمتنع عقلا او يكون
ظ قوله وكذا الظاهر من قوله العجب انه تفطن بهذا ولم يتفطن بما ذكرنا في الحاشية السابقة من انه يعد تبديل او بالواو
الظاهر وهو الجمع مع انه لا يظهر تفاوت بينهما في الظهور في ذلك كما لا يخفى قوله الشيء بعينه كالحق المشكوك فيه
اه حمل الشارح من كلام المص على ان الجائز يطلق على ما شك في انه يستوي فيه الامران شرعا او شك في انه
لا يمتنع عقلا او شك في انه يستوي فيه الامران شرعا او شك في انه يستوي فيه الامران عقلا وذهب جز في
هذا التوجيه لكنه ما اورده عليه شارح الشرح من ان شمل هذا الفعل لا يكون جائزا بل مجهول الحال مما يمكن دفعه بتصحيح
اطلاق الجائز عليه كما لا يخفى واما الشارح المحقق فالظاهر انه حمل الكلام على ان الجائز والمشكوك فيه يطلقان
على ما استوى طرفان في النفس اي لا يعلم القائل ان ايما طرفيه ثابت في العقل او الشرع ولم يرجح وقوع شيء
من طرفيه في احدهما اصلا مثلا يحتمل عنده صحة بيع الآبق وعدم صحته ولم يرجح احدهما عنده وعلى ما لا
يمتنع عنده اي لا يعلم القائل ان اي طرفيه ثابت في العقل او الشرع لكن يكون جانب العدم مظنونا عنده
واي اصل انه يظن جانب العدم بحسب العقل او الشرع لكن لا يجزم بذلك بل يحتمل عنده طرف الوجود ايضا
لكن احتمالا ضعيفا كما اذا فرض انه حصل له الظن بعدم صحة البيع المذكور فهو لا يجوز ان يكون البيع المذكور
صحيحا في الشرع هذا ولا يخفى ان اطلاق المشكوك فيه يناسب هذا المعنى وكذا المتحمل ولا يرد عليه ان شك هذا
الفعل يكون مجهول الحال لا جائزا لان اطلاق الجائز عليه باعتبار ان القائل في الصورة الاولى يجوز
وقوع كل من طرفيه عقلا او شرعا على السواء وفي الثانية ايضا يجوز وقوعه وان ظن عدمه وعبارة الشرح
ايضا ينطبق عليه وقوله وان غلب على الظن بعد فيه شك اي فيه شك الخلاف واحتماله اي
طرف خلافه مشكوك فيه ومحتمل فيتعلق الشك بالطرف المرجوح كما قررنا وليس المراد انه في الجانب

الراجح ظ

الذي غلب شك واحتمال وهذا ظ على المقابلة قبله واما المحشي فذكره في توجيه كلام الشارح المحقق من كلام شرح الشرح و
قال في شرح الشرح ايضا بعد قوله وهذا هو المسمى بالمحتمل فالمحتمل على ما فهموا ما شككت في انه تساوى الطرفين او ليس
بممتنع الوجود في نفس الامر او في حكم الشرع وعلى ما ذكره المحقق ما حصل في عقلك انه تساوى الطرفين او
ليس ممتنع الوجود في نفس الامر او في حكم الشرع انتهى والظاهر كلامه انه حمل الكلام على ان المراد انه كما يطلق
المشكوك فيه على ما يحكم القائل بانه تساوى الطرفين شرعا او عقلا وعلى ما يحكم القائل بانه لا يمتنع شرعا او عقلا
كذلك يطلق الجائز عليهما وعلى هذا فلعل الفرق بين ما استوى الامران فيه عقلا وما لا يمتنع عقلا المذكورين
سابقا وبين ما ذكر هنا انه خص العقل بالعقل الصحيح الغير المخالف لسوء الاستعداد والذي قد يعبر عنه بنفس الامر و
هنا اراد الاستواء وعدم الامتناع عند كل شخص وادراكه سواء كان عقله صحيحا ام لا ولا يخفى ان اطلاق
المشكوك فيه والمحتمل على هذا المعنى بعيد جدا وكذا قول الشارح يعلم بعدمه لا يلايم هذا وهو ظ ويحتمل ان يكون
كلامهما في ما يستوي طرفاه في النفس على ما ذكرنا من التوجيه وفيما لا يمتنع في النفس محمولا على معنى آخر اي لا يعلم القائل
امتناعه شرعا او عقلا سواء كان تساوي الطرفين عنده او يرجح جانب عدمه او جانب وجوده وهذا ايضا
معنى حسن ينطبق عليه عبارة الشرح لكن اطلاق المحتمل انسب بما ذكرنا كما لا يخفى والتعويل على ما ذكرنا فتامل قوله قال
في شرح الشرح ما لا يمتنع في النفس اه يمكن ان يقال المتبادر من ما لا يمتنع في النفس ولا يحرم بعدمه كان عدمه مظنونا
لكن لا يكون قطعيا فلا يشمل القطعي ولا الظني فلا يرد على ما ذكرنا من التوجيه نعم يرد هذا على ما فهموه من كلام الشارح
من احد الوجهين بتقدير قوله لكن يخفى عدم اعتبار هذا التخصيص اه لا يخفى انه اذا لم يعتبر هذا التخصيص في مفهوم
لفظ الجائز بهذا المعنى فالفرق بينه وبين المعنى السابق اي ما لا يمتنع عقلا على الوجه الاول من التوجيهين السابقين انما
هو بما عرفت من ان العقل في المعنى السابق هو العقل الصحيح وهنا اعم واما على الوجه الثاني فالفرق باعتبار
ان في المعنى الاول يحكم العقل بعدم الامتناع وهنا لا يحكم بعدم الامتناع بل لا يحكم بالامتناع وفرق ما
بينهما كما لا يخفى واما اذا اعتبر هذا التخصيص فالفرق اظهر اذا لم يعتبر ذلك في المعنى السابق قوله اذ لا شك ان
وجود الواجب تعالى شانه جائز عند العقل فيه ان اطلاق الجائز على وجوده تعالى اي من يحكم بوجوده تعالى يمكن ان
يكون بالمعنى السابق اي ما لا يمتنع عقلا اي يحكم العقل بعدم امتناعه كما عرفت فلا محذور في ارتكاب التخصيص
في هذا المعنى وعدم صدق الجائز على وجوده تعالى بهذا المعنى وهو ظ ويمكن دفع هذا ايضا على الوجه الاول من الوجهين

المذكورين بان يق المراد انه اذا لاحظ وجوده تعالى اي شخص كان فلا شك في انه جايز في نظره وعلى موجب ادراكه
مع انه يحكم بوجوده فلا عبرة بهذا التخصيص في لفظ الجايز ولا يمكن ح ان يق صدق الجايز عليه بالمعنى الاول اذا اعتبر فيه
العقل الصحيح المعتبر عن المعتبر بقبس الامر كما عرفت فتامل قوله ففيه ان التقييد بكون جانب وجوده اه قد افاد
بعض الفضلاء ان مراد شارح الشرح من جانب الوجود والجانب المقابل لهذا الاحتمال الذي يطلق عليه انه مشكوك فيه
لا وجود هذا الاحتمال المشكوك فيه فحاصل كلامه تخصيص ما لا يمتنع شرعا بما اذا كان مرجوحا ويكون طرف نقيضه
راجحا كما يظهر من التمثيل في النقليات بانه اذا ظن احد الطرفين فالطرف الاخر الذي هو المرجوح يطلق عليه المشكوك فيه
والجايز اي لا يمتنع شرعا مع كون طرف المقابل راجحا وهذا فقدم شموله للقطعي والظني ظ لان جانب وجودها
اي الجانب المقابل لهما لا يكون راجحا وانما عبر عن الجانب المقابل بجانب الوجود لانه في المثال الذي ذكره هو
ان عدم اشتراطاته فعبر عن الجانب المقابل بجانب الوجود تمثيلا كما في المثال المذكور هذا وانت خبير بان
بعد تخصيص ما لا يمتنع في النفس على هذا الوجه فان حمل ما لا يمتنع على ما لا يحكم بامتناعه كما اشرنا في الوجه الثاني
من التوجيهين السابقين فينطبق الكلام على ما ذكرنا في توجيه كلام الشارح ولا غبار عليه وان حمل على ما يحكم بعدم
امتناعه كما في الوجه الاول فيصير معنى الجايز ما يحكم العقل بعدم امتناعه كما في الوجه الاول فيصير معنى الجايز ما
يحكم العقل بعدم امتناعه لكنه يكون مرجوحا وهذا ايضا معنى صحيح لكن الحمل على المعنى الاول احسن كما لا يخفى
ايضا احسن قوله ثم يخرج متساوي الطرفين عنه اه فيه ان المتساوي الطرفين هو المعنى الذي ذكره اولا وقال انه يق
المشكوك فيه والجايز لما يستوي طرفاه في النفس فلا باس بخروجه عن هذا المعنى وبالجملة اطلاق الجايز والمحتمل على
المتساوي الطرفين م ولكنه بالمعنى السابق او معنى آخر كالمعنى الذي ذكره المحشي واما المعنى الذي حملنا عليه كلام شارح
الشرح فهو معنى معقول معتبر وان لم يصدق على المتساوي الطرفين ولا محذور فيه كما افاده بعض الفضلاء
قال الشارح يعني لا لم يمتنع في النفس الاظهر ترك الواو كما لا يخفى قال الشارح الاباحة حكم شرعي قال بعض الفضلاء
اقول هذه المسئلة مشتملة باول النظر على قولين الاول ان الاباحة حكم اي لا يكفي كون الفعل مباحا عدم الحكم
بكونه واجبا وحراما ومندوبا ومكروها بل لا بد من حصول معنى وجودي هو حكم حاكم بعدم كونه احد هذه الامور
وفاقا لاكثر المعتزلة الذين قالوا لا بد لحصول الاباحة من حكم العقل بعدم احد هذه الامور وخلافا لبعض
المعتزلة الذين قالوا الافعال الاختيارية التي لا يدرك العقل حسنها وقبحها مباحة اي انتفى الحرج في فعلها

اي ما لا يمتنع في النفس ولا يحكم بوجوده منه ره

وتركها

وتركها في نظر العقل اي لا يحكم العقل فيها باحد الاحكام الاربعة وهذا معنى كونها مباحة الثاني انه حكم شرعي
اي لا يحصل الا بحكم الشارع كما هو راي الاشاعرة في جميع الاحكام وهذا الخلاف قد مر مفصلا مع ترجيح
صاحب الكتاب راي الاشاعرة فلا وجه لاعادته ههنا فالمقصود ههنا هو نقل الخلاف للاول
وترجيح القول الاول ولهذا خص الخلاف ببعض المعتزلة كما فصلناه فان قلت فعلى هذا مقصوده
بيان كون الاباحة حكما فلم قيده بالشرعي قلنا لانحصار الحكم بزعمه في الحكم الشرعي وعدم احتمال غيره لما بين
سابقا باعتقاده فقوله الاباحة حكم شرعي بمنزلة قوله الاباحة حكم والحاصل انه لما بين سابقا بطلان الحكم
العقلي فانحصر الاحتمال في نظره في ان الاباحة اما حكم شرعي واما ليس بحكم كما هو راي بعض المعتزلة فتصدى
ههنا لبطلان هذا الراي انتهى ولا يخفى ما فيه فان من قال بان ما لا يدرك العقل حسنها وقبحها مباح قبل
الشرع لم يكتف في الاباحة بمجرد ما ذكر اي بعدم حكم العقل فيها باحد الاحكام الاربعة لا يحكم العقل فيها
بذلك ولا مجال لانكار ذلك مع انك قد عرفت انه معركة للآراء بل المراد بالاباحة اما خلو طرفي
الفعل في الواقع عن المفسدة او تساوي طرفيه عندنا وانه لا يترتب العقاب على شيء من طرفيه فعلناه
كما فصلنا ذلك سابقا وعلى التقديرين فهو قابل بحكم العقل فيه بذلك واما ان المفروض عدم حكم
العقل فيه بحسن او قبح فكيف يمكنه القول بالحكم العقلي فقد اشار الشارح سابقا الى دفعه بان المفروض
عدم حكم العقل فيه بخصوصه ولا ينافي في ذلك الحكم العام بالاباحة وبالجملة فلا نزاع في انه في كل مباح
يتحقق حكم الله فيه فتقرير النزاع على ما ذكره ليس بصواب بل الحق ان النزاع ههنا في ان بعض المعتزلة يقول
انه ليست الاباحة حكما يظهر لنا بالشرع ولا نعلم قبل وروده اذ كل مباح شرعي لا يحكم العقل فيه بحسن
ولا قبح البتة فيحكم بالاباحة بمعنى انتفاء الحرج في فعله وتركه على رايهم فلا يحتاج في معرفة شيء من المباحات
الى ورود الشرع وهذا الخلاف ما في الاحكام اذ قد لا يظهر بالعقل وجوب شيء مثلا ويكشف الشرع
فيه ولا يخفى ان هذا انما يتوجه على راي من يقول بان الاشياء قبل ورود الشرع على الاباحة دون من
يقول بالحرمة او الوقف فلذا اشار المحشي الى تعين ذلك البعض هذا واما الجمهور فهم عرفوا الاباحة
بخطاب الشارع بعدم الحرج في فعل شيء وتركه وظاهر انه حكم شرعي لا يمكن الاطلاع عليه الا من قبل
الشرع وانت خبير بان النزاع ههنا على ما قررنا نزاع لفظي فليت المحشي وتبين على تفسير لفظ

وعلى ما قررنا لا حاجة في توجيه التقييد بالشرعي الى ما ارتكبه ره من التكلف والتعسف منه ره

نعم قد يكون قبل ورود الشرع حكم العقل باباحة بعض الاشياء وبعد وروده يظهر خلافه والكلام فيه وانما المحض والاباحة الواقعية يعلم اباحتها قبل ورود الشرع ايضا فافهم منه ره

الاباحة كما يفهم من كلامهم لا نزاع معنوي كما يظهر من كلام هذا الفاضل فتامل ثم لا يذهب عليك انه بناء على
راي الاشاعرة من بطلان حكم العقل مطلقا لا حاجة لهذا المذهب فكانهم بنوا الكلام على التنزل وانه اذا
فرض حكم العقل بذلك قبل الشرع ايضا فالاباحة حكم شرعي بناء على انه خطاب الشارع بانتفاء الحرج
لا مجرد انتفاء الحرج ولا يذهب عليك ايضا من الظاهر من كلامهم انهم ارادوا بالاباحة معنى شاملا
على الوجوب والحرام حيث فسروها بانتفاء الحرج في الفعل والترك ويمكن ان يحمل الحرج على ما يشمل الغضاضة
التي في الفعل المكروه وترك المندوب فيخص المباح بالمعنى المشهور ايضا في فعله وتركه فتدبر قوله هم الذين
قالوا الافعال الاختيارية آه لا يخفى ان القائل بان الاباحة ليست حكما شرعيا يجب ان يكون من
هؤلاء القائلين بان الاشياء قبل ورود الشرع مما لا حرج في فعلها وتركها واما جميع هؤلاء فلا يلزم ان
يكونوا قائلين بان الاباحة ليست حكما شرعيا لجواز ان يكون منهم ايضا من فسر الاباحة بخطاب الشارع
كما فسرها الجمهور فلا يطلقون الاباحة قبل الشرع لكنه لما وقع في كلامهم اطلاق لفظ الاباحة قبل ورود
الشرع وقالوا ان الاشياء على الاباحة علم انهم لم يعتبروا فيها خطاب الشارع فافهم قوله مباح بالاتفاق
قال بعض الفضلاء لعله اراد بالاتفاق اتفاق هؤلاء البعض مع الجمهور والا فاتفاق الكل ظاهر البطلان
لان للمعتزلة فيما لا يدرك العقل حاله مذهبين آخرين سوى الاباحة احدهما الحظر والاخر الوقف كما هو
اشهر ولا يخفى انه لا يبقى من الجمهور الا الاشاعرة وفيه بعد ويمكن ان يكون نظر المحشي الى ما اشرنا اليه سابقا
في مسئلة التنزل من تصريح بعضهم بان القول بالحظر والوقف انما هو بالنظر الى حكم العقل مع قطع النظر
عن السمع ولا ينافي ذلك ثبوت الاباحة بالسمع وح فغرض المحشي ان الجمهور ايضا قائلون باباحة هذه
الاشياء شرعا بناء على الدلايل الشرعية الدالة على ان ما عدم فيه المدرك الشرعي للحرج في فعله وتركه
فذلك مدرك شرعي لحكم الشارع بالتخيير بينهما اذ ح يصدق ايضا الاباحة بمعنى الخطاب الشارع بعدم
الفعل والترك كما لا يخفى هذا لكن كون الجميع قائلين بما ذكر غير معلوم فتامل قوله وعند الجمهور من جهة آه
لا يخفى ان هذا انما يتمشى لو كان الكلام بعد ورود الشرع في الاشياء التي لم يرد فيها حكم من الشرع ولم يدرك
العقل حسنها وقبحها واما اذا كان الكلام في تلك الاشياء قبل ورود الشرع وارسال الرسل فلا يتمشى
هذا الكلام كما لا يخفى لكن النزاع ح قليل الجدوى كما فصلنا في مسئلة التنزل فتذكر قال الشارح وذلك ثابت

قبل الشرع

قبل الشرع هذا عند الاشاعرة ظاهر اذ لا حكم عندهم للعقل فيتحقق عندهم ثبوت الحرج في الفعل او الترك و
عدم الثبوت على السواء فكانهم سلموا ذلك على التنزل على ما اشرنا اليه فتدبر قال الشارح ويمكن ان
ذلك اباحة شرعية اي اباحة في عرف اهل الشرع بان يكون لفظ الاباحة موضوعة في عرفهم لهذا المعنى و
الا فعدم كونه اباحة شرعية لا يضر بذلك البعض اذ هو لا يقول بالاباحة الشرعية كذا في شرح الشرح قال الشارح
اي فافترقا اي حال قبل الشرع وبعد الشرع قال الشارح تخلف في المباح آه لا يذهب عليك انه لا يتغير
تقرير النزاع بين الجمهور والكعبي بهذا الوجه اذ ظاهر ان الكعبي لا يقول ان المباح مامور به بل يقول ان هذه
الاشياء التي يعتقد انها مباحة ولو فرض انه قال بان المباح مامور به فاراد به ان ما هو مباح باعتقادكم
مامور به لا ان المباح بحسب نفس الامر مامور به فالحق ان يجعل النزاع في ان هذه الاشياء هل هي مباحة
ام لا وهل يتحقق المباح ام لا وح يظهر ان الدليل الذي ذكره المص على مذهبه لا يكاد يصح اذ الكعبي ايضا
يقول بان الطلب يستلزم ترجيح المامور به ويقول ان هذه الاشياء مامور بها وليست بمباحة ولا تخيير
فيه فتامل قوله وان اراد الترجيح لذاته آه بعد ما عرفت حقيقة الحال غنية لك عن امثال هذا المقال فتفطن
قال الشارح وكل ترك حرام واجب اراد بالواجب ههنا المعنى الاعم من الواجب بالمعنى المصطلح عند المص
اذ معناه المصطلح عنده على ما مر لا يصدق على الترك لانه ليس بفعل ولا على الكف ايضا اذ قد اعتبر فيه
كونه غير كف واثبات الوجوب بالمعنى الاعم يكفيه في اثبات دعواه والزام كون المباحات واجبة اذ
كونها واجبة بهذا المعنى خلاف مذهب الجمهور كما لا يخفى على انه بعد التمسك بكون مقدمة الواجب واجبة
ثبت وجوب هذه الاشياء بالمعنى المصطلح ايضا اذ ظاهر ان وجوب ذي المقدمة بالمعنى الاعم ايضا
يستلزم سريان الوجوب بهذا المعنى الى مقدماته والحال ان مقدماته افعال غير كف فبعد تحقق ذلك
المعنى فيها تكون واجبة بالمعنى المصطلح فتامل قوله اقول تحقيق المقام ان اللازم في ترك الحرام آه اورد عليه ان
الواجب هو الكف وهو امر وجودي لا يكفي في حصوله عدم شرايط فعل الحرام بل لا بد من تحصيل المانع و
ح تم دليل الكعبي وفيه انه قد اشار المحشي سابقا حيث ابطل قول من تمسك بالكف في توقف الوجوب
الا انه على هذا انظهر الجواب عن شبهة الكعبي فكانه اشارة الى ان هذا التحقيق انما هو بناء على المذهب
الحق من ان المعتبر هو الترك وان الكف ليس له معنى معقول فح لا وجه لهذا الايراد عليه ولو تنزل عنه

فنقول ان الكف وان لم يكف في حصوله عدم شرائط الحرام لكنه لا يحتاج الى تحصيل المانع بيان ان الكف
هو ترك الفعل على وجه خاص هو منع النفس عنه مع الميل اليه وظاهر ان الذي توهم توقفه على فعل الضد
هو الترك واما تلك الممانعة والميلان دخل في حصولها الفعل الضد اصلا كما لا يظهر بادنى تامل نعم
لا يكفي في حصوله ايضا مجرد عدم شرط الحرام بل لا بد منه من الممانعة المذكورة فاذا سلم ان اصل الترك لا
يتوقف على فعل الضد ويكفيه عدم شرائط فعل الحرام فقد اضمحل دليله ويتم التحقيق لا يقال ان حين تحقق الكف
بالمعنى الذي ذكرته يجب ان يتحقق تصور الفعل والشوق اليه وغير ذلك وح فلا يكون تحققه باعتبار
عدم تحقق شرائط الفعل فوجب ان يكون باعتبار وجود المانع فيحقق الكف على هذا موقوفا على وجود
المانع ويتم الدليل لانا نقول ان الكف وان توقف على تصور الفعل وكذا على الشوق اليه في الجملة لكن
لا نم توقفه على ارادة الفعل مثلا اذ الممانعة المذكورة لا يستلزم الا تحقق الشوق اليه لا الارادة فح لعل تحقق
الكف باعتبار عدم تحقق الارادة التي هي من شرائط الفعل فلا يتوقف على وجود المانع ويعلم لا يبعد ان
يق ان الشوق الموقوف عليه الفعل لعله يجب ان يكون اشد من الشوق الذي يستلزمه الكف فح يمكن ايضا
ان يكون تحقق الكف باعتبار عدم تحقق تلك المرتبة الشديدة من الشوق فعلى هذا لا يتوجه ما ايراده المحشي
اذ لعله مراده بالكف في كلماته هو الترك احال حال الكف لو تمسك احد بان الواجب هو ذلك
لا الترك على المغالبة مع انه بما قررنا ظهر انه يجب التمسك في الدليل بوجوب الترك واما وجوب
الكف فلا يكفيه لظهور ان وجوب الكف ليس دائما بل انما هو حين حضور الحرام بالقلب والتفات
النفس اليه واما حين الغفلة فلا يجب الكف ولا يقول احد انه يلزم عليه دائما احضار الحرام في القلب
وكف النفس عنه وايضا في وقت عدم الشوق لم يكن الكف ممكنا على ما علمت من تحقيق معنى الكف
فلم يكن واجبا ففي الصورتين لا يجب الكف فلا يجب شيء من المباحات ولزوم وجوبها في
بعض الاوقات وهو حال الالتفات والشوق لا محذور فيه واما الترك فهو واجب دائما
فلو تمسك به لكان له وجه وح يتم ما ذكره المحشي من التحقيق لا يق ان حين عدم تصور الحرام لا يمكن
تركه ايضا وجوبا لانه ليس كك بل الظاهر انه اذا علم ان الفعل الفلاني حرام فتركه واجب دائما سواء
كان متصورا وملتفتا اليه ام لا فتدبر ثم ههنا بحث قد تفطن به الناظرون في هذا الكتاب وهو
ان هذا

اصل

ان هذا التحقيق لا يدفع الشبهة اصلا بل انما زاد بدلا اخر لفعل الاضداد وهو شيئا عاما لبعض الشرائط وهذا
لا ينافي وجوبه التخييري كما هو مراد المستدل والجواب ما افاده والدي سلمه الله في بعض رسائله و
توضيحه ان عدم الزنا قد يترتب على عدم الشوق بناء على كونه شرطه فاذا فرض عدم الشوق
في وقت فح عدم الزنا يترتب عليه البتة ولا يتوقف على شيء آخر غيره ففي هذا الوقت اذا اتى
المكلف بفعل ضد الزنا مثلا كان مباحا لانه لا يتوقف عليه عدم الزنا ولا يتصف هو بالوجوب اصلا
والحاصل ان فعل الضد كان في اول الامر فردا للواجب التخييري لكن بعد تحقق عدم الشوق يترتب
عدم الزنا عليه ولا يتوقف ح على شيء آخر من فعل الاضداد اصلا فلا يكون ح فعل الضد واجبا بل
يكون مباحا صرفا وهذا على قياس كل واجب تخييري فان بعد تحقق احد فرديه كان الاخر مباحا
صرفا وكون المباحات واجبة بهذا المعنى اي كونها صالحة لان يكون من افراد الواجب التخييري
في وقت من الاوقات لا مفسدة فيه كما ان صيرورتها واجبة عينية ايضا في بعض الاوقات لا محذور فيه
فلا ايراد فتامل لا يق عدم الزنا انما يترتب على عدم علته التامة وذلك العدم كما يحصل في ضمن
عدم الشرط الذي هو جزئها كك يحصل في ضمن عدم عدم المانع الذي هو ايضا جزئها وهو عبارة عن
وجود المانع ففي وقت تحققهما جميعا يكون عدم الزنا مترتبا عليهما فيكون وجود المانع ايضا مما
يحصل به الواجب فيكون واجبا فعلى هذا كل فعل فعله المكلف في وقت يكون ترك الحرام الواجب
في ذلك الوقت مترتبا عليه وان توقف في بعض الصور على شيء آخر ايضا هو وجود المانع فيكون
واجبا فلا يمكن فعل المباح لانا نقول قد تقرر ان عدم بعض اجزاء المركب اذا كان مقدما بالذات
على عدم البعض الاخر فعدم المركب انما يستند اليه فقط وان كانا معا في الزمان فح يجوز ان
يكون عدم الشوق مقدما بالذات على عدم عدم المانع فيستند اليه عدم الزنا لا الى عدم عدم المانع
فتامل فان قلت على ما قررت من ان بعد فعل احد فردي الواجب المخير كان الاخر مباحا صرفا
وهذا يكفينا كان الجواب عن شبهة الكعبي ظاهرا ولا حاجة الى هذا التحقيق الذي ذكره المحشي وذلك بان
يق ان ترك الحرام يتوقف على فعل احد الاضداد فان فعل كان الباقي مباحا قلت ليس كك لان
كل فعل يفعله المكلف في وقت فقد توقف عليه ترك الحرام الواجب في ذلك الوقت فيكون واجبا

ولا يمكن فلان في وقت واحد حتى يستقيم ما ذكرت فلا بد من التمسك بما ذكره المحشي من حديث الشوق والاراده
وهذا ظ جدا وقد اعترض خالي دام ظله العالي على هذا التحقيق في بعض رسائله بان الترك الزنا مثلا امر عدمي
اعتباري لكن لا يكون مناطا للحكم ومبدءا للاثر الا باعتبار الامر الذي يكون منشأ للانتزاع لا انتزاعه والاحكام
الحقيقية الجارية على الامور العدمية انما هي باعتبار حصول المآخذ وبهذا الاعتبار صح التلازم بين الامور
الوجودية والعدمية مع امتناعية العدم للوجود وعكسه فالتكليف المقتضي لحسن التعلق وكونه امرا يباشره المكلف
بقدرته وارادته اذا تعلق بالعدم ظ كان متعلقا بماخذه حقيقة وليس ذلك الا السكون او حركة اخرى ضد الحرام
المذكور فيكون التكليف متعلقا باحد الامرين تخيرا وبالجملة ارتكاب المكلف لترك الحرام ليس الا بمباشرة للسكون
او حركة اخرى ضده فتعلق التكليف بالاول عين تعلقه بالثانية وكون علة الترك عدم الشوق والتصور
والاراده لا يستلزم عدم تعلق التكليف بالترك باعتبار منشأ انتزاعه كما لا يخفى انتهى وانت خبير مع انه لا يرد
على المحشي لان غرضه جواب الاستدلال الذي ذكره الكعبي وهو متجه ولا يندفع بما ذكره لان المستدل انما
ادعى ان ترك الزنا واجب وهو موقوف على ترك ضده فيكون واجبا بناء على وجوب المقدمة
والمحشي منع التوقف فلا يرد عليه بان ترك الزنا ليس بواجب مما لا وجه له بل هو جواب اخر
عن الاستدلال نعم هو دليل اخر على مدعى الكعبي وتوجيهه ظ وليس غرض المحشي دفع كل دليل اقام على
هذا المطلب كما لا يخفى يرد عليه انه ان اراد بكون ترك الزنا امرا عدميا انه ليس متعلقا للقدره كما ذكره بعض
على ما سيجيء فهم وما استدل به عليه مدفوع كما ستعرف وان اراد انه ليس منشأ للاثر ومناطا للحكم فلا
يصح تعلق التكليف به وان كان متعلقا للقدره فضعفه ظاهر لانه قول بمجرد التشهي والرجم بالغيب بلا
دليل ولا ضرورة مع ان المشاهده في الوجود ما يكذبه كثيرا ولو سلم فلم لا يجوز متعلق التكليف الكف
وهو امر وجودي لا يجري فيه ما ذكره كيف ولا يبعد ادعاء الاجماع المركب على ان متعلق التكليف
في النهي اما العدم على راي من يراه مقدورا او الكف على راي من لا يراه كك وما ذكره تصرف لذلك
الاجماع مع ان المحشي قد عبر عن ترك الزنا ههنا بالكف كذا افاده والدي سلمه الله تعالى وقد عرفت انه
على تقدير صحة تعلق التكليف هو الكف ايضا يمكن اجراء هذا التحقيق فتذكر ثم قال خالي مد ظله ثم جعل
الاضداد مانعا عن حصول الحرام نظرا الى انه لو كان كك لما نعيه من الطرفين لاستواء النسبة فاذا كان الصلوة

مثلا مانعه

مثلا مانعة من الزنا كان الزنا ايضا مانعا منها وح كان الزنا موقوفا على عدم الصلوة فيكون وجود الصلوة
علة لعدم الزنا والحال ان عدم الزنا علة لوجود الصلوة لان رفع مانع الشيء من علل وجوده فيلزم ان يكون
العلية من الطرفين هف انتهى وهذا ايضا لا يصح ان يكون ايرادا على المحشي بل لو صح كان جوابا اخر عن
الاستدلال ومع ذلك فهذا اعترض عليه والدي دام ظله السامي بانه ان اراد بقوله فيكون وجود الصلوة
علة لعدم الزنا انه يتوقف عليه ولا يحصل بدونه فهو بط لان عدم الشيء انما يحصل بعدم علته التامه
فوجود الزنا اذا كان علته التامه مجموعا يكون احد اجزائه عدم المانع الذي هو الصلوة فعدمه انما يحصل
بعدم ذلك المجموع وعدم المركب انما يحصل بعدم احد اجزائه ولا يتوقف على خصوص عدم عدم المانع
اي وجود الصلوة وان اراد به انه اذا فرض ان جميع اجزاء العلة التامة للزنا حاصل سوى عدم الصلوة فح
عدم الزنا موقوف على وجود الصلوة ووجود الصلوة موقوف على عدم الزنا فيلزم الدور ففيه انه
يجوز ان يكون هذا الفرض محالا او يمتنع صلاحيته علية الشيء لعلته على تقدير مح ثم نقول يرد على المحشي انه
قد اعترف بان ترك الزنا مثلا قد يتوقف على فعل ضده فح يلزم الدور بناء على تحقق المانعية من
الطرفين لا يمكن ان يتكلف في الجواب بان مراده ان ترك الزنا في وقت موقوف في بعض الصور
على فعل ضده في الوقت السابق عليه فلا يلزم الدور وح بيانه انا نفرض ان في وقت مثلا وجد
الشوق الى الزنا لكن لم يصل الى حد الاجماع فح عدم الزنا حاصل لعدم الاجماع الذي هو علته التامه
من دون توقف على وجود المانع ويمكن في هذه الصوره ان نعلم انه اذا لم يشتغل بالصلوة يقوى في
ذلك الشوق ويصل الى حد الاجماع ويحصل الزنا في الزمان اللاحق فيشتغل بالصلوة في الوقت
السابق لان الاشتغال به ممكن اذ المفروض ان عدم مانعه متحقق بناء على عدم الاجماع وبعد الاشتغال
بالصلوه يفتر الشوق ولم يصل الى الاجماع فيتحقق عدم الزنا في الزمان اللاحق ايضا بناء على عدم
شرطه لا وجوده نعم هذا لكن الانصاف ان الحكم بتمانع الاضداد مع الحكم بان المانع هو الذي
يكون عدمه موقوفا عليه ليس بوجه بل الظاهر ان عدم كل ضد من مقارنات علة الضد الاخر واما التوقف
فلا نعم لو لم نقسم بالتوقف في عدم المانع بل عدم مقارنات العلة التامه ولوازمها كما ذهب اليه
بعض العلماء لكان الحكم بالتمانع موجها ثم لو لم نخير الظاهر ما ذكر فلا شك انه محتمل يمكن التمسك

بدون جواب المستدل لان فقد ظهر عن دليل الكعبي ظهورا تاما اذ لا نم ان ترك الحرام توقف على فعل الضد بل
ليس فعل الاضداد الا من مقارنات العلة التامة للترك المذكور فلا يلزم ان يكون واجبا فاما وحفظ
وقد اجاب خالي دام ظله العالي عن دليل الكعبي بانه اذ حصل ترك الحرام بارتكاب فعل مباح صار
ذلك الحرام ممتنع الصدور عن المكلف في الزمان الثاني ففي الزمان الثاني لا يكون مكلفا بالترك
لان التكليف فرع القدرة فلا يجب عليه فعل ما لاجل الترك المذكور بل كل ما صدر عنه كان متصفا
بالاباحة وكذلك صدور الحرام عن بعض الجوارح قد يكون ممتنعا في بعض الاوقات بناء على انتفاء
شرائط التمكن وح لا يكون مكلفا بالترك كما بينا فكل فعل صدر عنه في ذلك الوقت كان متصفا بالاباحة
فلا يلزم انتفاء المباح رأسا انتهى وفيه ان وجوب الترك بهذا المعنى لا ينافي تعلق التكليف به كيف و
لو صح ذلك لزم ان لا يصح التكليف لشيء اذ قد تقرر في مقره ان كلام طرفي الممكن لا يتحقق ما لم
يصل الى حد الوجوب في الواقع وهو يقول انه اذا كان واجبا لا يصح التكليف به فيلزم ما ذكرنا
اللهم الا ان يفرق بين ما اذا كان واجبا مع قطع النظر عن فعل المكلف كما ذكره خالي او بسبب المكلف
فعله لكن في زمان سابق على زمان فعل الواجب كما ذكره او لا وبين ما اذا كان واجبا بسبب
فعل المكلف في زمان فعل الواجب فيجوز التكليف بالواجب في الثاني دون الاولين وح فيندفع ما ذكرنا كما لا يخفى
لكن بعد ذلك لا شك ان ذلك خلاف التحقيق كما يظهر بالرجوع الى الوجدان اذ لا شك انا في كثير
الاوقات متمكن من فعل الحرام ولا يجب علينا فعل شيء من المباحات ح بل الحق في الجواب ما ذكرنا وقد يرد
عليه ايضا ما افاده والدي دام لام افادته وهو ان ما ذكره او لا من ان التكليف بترك الزنا لا يصح
تعلقه بترك الزنا بل انما يتعلق في الحقيقة بفعل ضده يقتضي ان يصح التكليف المذكور حال عدم القدرة
على الزنا ايضا اذا كان متمكنا من فعل الضد لان هذا التكليف في الحقيقة انما هو بفعل الضد على ما ذكره
وهو مقدور ولا مدخل لمقدورية فعل آخر في التكليف بشيء وهو ظ فينهدم بنيان جوابيه
المذكورين فاذا قال ان التكليف بفعل الضد في الحقيقة انما هو لاجل ترك الضد فاذا كان ترك
الضد واجبا فلا وجه للتكليف فقد اعترف بان الترك ايضا يصير منشأ الحكم ومناطا للغرض فبطل
كلامه الاول فتأمل واعلم انا اكثرنا القول في هذا المقام لانه مما تحير فيه الاعلام واضطرب الاقوام

وقد

قوله من جهة التناهي كذا صحح في بعض النسخ اي الوجوب تعالى وقوله لم يحدث من باب الافعال وفي بعض النسخ
من جهة التناهي وفي بعضها اشياء اخرى ولا اجد شيئا منها معنى قوله من جهة انه من لوازم الوجود قال بعض
المحققين كون واحد من الافعال من لوازم الوجود حيث نقول بعدم بقاء الاكوان واحتياج الباقي الى المؤثر و
ان قلنا بالبقاء والاستغناء جاز خلو المكلف من كل فعل انتهى والظ بدل قوله واحتياج الباقي كما لا يخفى قوله
فلا بد من قيد آخر كان يكون الازمان على السواء وكان لم يعتبر ذلك هيهنا واجمل الكلام اذ ليس الغرض هيهنا تعريف
المباح بل بيان امتيازه عن الواجب وقد حصل بما ذكره فتدبر قوله بمعنى مجاز بمعنى لا يمتنع شرعا كما سبق ثم
ان هذا اي كون النزاع هيهنا لفظيا مما صرح به العلامة الحلي ره في النهاية وهو الحق كما لا يخفى قوله الشرع جعل
وصف ظ منضبط افاد بعض الفضلاء ان تقييد الجعل بالوصف لان الباعث على جعل السبب مناطا (marginal: مناطا)
وعلامة لوجود الحكم تجدد الحكم في بعض الاحوال دون بعض وخفاء حال المتجدد فنصب الشارع علامة لذلك
الحكم يعرف من حصولها حصوله فلو كان الحكم ثابتا دائما لا يحتاج الى العلامة بل يحكم به مطلقا فيجب ان يكون
العلامة ايضا امرا ثبت في بعض الاحوال دون بعض وهذا شأن الاوصاف دون الماهيات والذوات
فانها من دون اعتبار صفة فيها كالاتصاف بالوجود او غيره لا يتغير حاله ولا يمكن جعلها علامة لامر متغير
متجدد وقيد الوصف بالظاهر لان في الوصف الخفي يفوت حكمة السببية وهي معرفة وجود الحكم من السبب
مع ما قلناه وكذا قيد المنضبط فتأمل قوله الشرع ونقسم بحكم الاستقراء الى الوقتية آه قال بعض الفضلاء الظاهر
ان مناط هذه القسمة كون الوقت سببا او غيره فالاول هو الوقتية والثاني المعنوية لانها اعراض قائمة بالغير
كما هو اصطلاح المتكلمين وسببية الوقتية وان كان يرجع عند التحقيق الى وجود هذا الوقت او دخول المكلف
ذلك الوقت وغير ذلك وهي المعاني والاعراض الا انه في الشرع جعل ذلك الوقت نفسه ظاهرا علامة للحكم
لا ذلك المعنى ولذلك خص باسم المعنوية بخلاف سائر الاسباب فانها معان واعراض بحسب الظاهر ايضا انتهى
وفيه ان الوقت نفسه ايضا من المعاني والاعراض لا على راي الحكماء فلانهم يعدون الزمان من مقولة الكم ويزعمون
انه مقدار الحركة فكيف لا يكون من الاعراض واما على راي المتكلمين فانهم وان لم يقولوا بوجود الزمان بل المقدار مطلقا
فقد جعلوا الزمان عبارة عن متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم فاذا قيل جاء زيد عند طلوع الشمس فيكون طلوع الشمس
زمانا للمجيء ولو قيل طلوع الشمس عند مجيء زيد فيكون المجيء زمانا للطلوع وهكذا فيكون الزمان واما عندهم عبارة

عن المناط والاعراض المعلومة التي تقدر بها امر غير معلوم بهذا وبهنا احتمال آخر لعل الاحد ان تذهب اليه وهو ان
لا يقول بوجود الزمان بمعنى الامر الممتد بل جعله امرا انتزاعيا لا نفس امر له وتكتفي بها في جعله سببا للاحكام وعلى هذا
ايضا فيكون غير المناط اذ الظاهر انهم لم يعتبروا في المعنى بهنا الخارجي او امكانه وان فرض اعتباره في تعريف العرض
والا يخرج كثير من العلل والاسباب او اكثر من علل الشرع مما لا يمكن وجوده في الخارج والظاهر من الامور النفس الامرية
فثبت ان الصواب ان يجعل الوقتية فيما المعنوية باعتبار شهرتها وكثرة افرادها وتعلق كثير من العبادات كالصلوة
والصوم والحج التي هي من اهم الاحكام بها فلذلك جعل الوقتية قسيما برأسها وسائر المناط والاعراض التي جعلت
اسبابا قسما آخر فتدبر ثم فيما ذكره ره من ان سببية الوقت عند التحقيق يرجع الى وجه هذا الوقت اذ دخول
المكلف فيه تأمل لم لا يجوز ان يجعل الوقت نفسه سببا اذ ظاهر انه ليس المراد بالسبب بهنا العلة التامة حتى
يقال انه ليس الوقت نفسه سببا للحكم بل يتوقف على دخول المكلف فيه بل ما يشمل العلة الناقصة والعلامة
ايضا فلا يقدح في جعل الوقت نفسه سببا ولو سلم فما الفايدة في العدول عن الوقت الموجب الى وجه الوقت
فتأمل **قوله** وليس هذا تصريحا منه آه لا يخفى انه وان لم يكن فيه تصريح بذلك لكن لما كان المنتهى كالشرح للمختصر
فالاولى ان يحمل الكلام بهنا على ما ذكره هناك وليس غرض الش الا ذلك لا الوجوب واللزوم وحمل
عبارة المختصر على ذلك وان كان بعيدا لكن كانه ليس في غاية البعد اذ ليس فيه الا ارتكاب حذف مضاف
وهو ليس بعزيز في كلامهم فتأمل وبراءة الذمة وسقوط المطالبة ليسا من الاحكام وذلك لان الحكم
كما سبق تعريفه هو خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير او الوضع وظاهر ان براءة الذمة
وسقوط المطالبة ليسا من احد هذه الاقسام لكن لا يخفى وهن هذا الوجه لانهما وان لم يكونا من الاحكام
الشرعية حقيقة لكن لا ريب في شهرة اطلاق الشرعي عليهما وان كان باعتبار رجاعهما الى ما هو حكم شرعي
كحرمة المطالبة بهنا على ما ذكره المحشي فلا استبعاد في جعل الضمان والعقوبات من احكام الوضع باعتبار
سببهما لبراءة الذمة وسقوط المطالبة اللتين يعدان من الاحكام في المشهور وان شئت ايدهما بالحرمة المذكورة
على ما ذكره المحشي حتى يسقط الاستبعاد رأسا هذا وكان شارح الشرح لم يحمل الضمان على التزام من له التبرع مالا
في ذمة الغير حتى يصير سببا لبراءة ذمة الغير التي ليست من الاحكام الشرعية بل حمل الضمان على ضمان الرجل مال الغير
اذا اتلفه وجعل ضمانه للمال وتحمله له واداءه عوضه سببا لبراءة ذمة الرجل بما فعله وح ظاهر ان براءة الذمة
بهنا

بهنا ليس من الاحكام الشرعية اذ ظاهر ان الشارع لم يخاطب الا الوجوب الاداء عليه وضمانه للمال واما ان بعد
اداء المال يصير برئ الذمة فلم يصدر خطاب من الشارع عليحده بل هو امر عقلي يحكم به بعد ملاحظة ذلك الخطاب
وامتثاله وهذا كما ذكره المص من ان مخالفة الامر وموافقته ليس يتوقف الشارع بل هو امر عقلي فالحكم بان
الضمان من خطاب الوضع باعتبار سببيته لبراءة الذمة على هذا الوجه بعيد واما سقوط المطالبة فيمكن ان يقال
ايضا انه ليس بهنا من الاحكام الشرعية اذ الخطاب الوارد من الشارع ليس الا انه ان عاقبتم فعاقبوا بمثل
ما عوقبتم به فدل ذلك على انه بعد الجناية يجب القصاص على الجاني واما انه بعد القصاص يسقط المطالبة فلم يرد
به خطاب من الشارع بل هو حكم عقلي يحكم العقل به باعتبار ان ما اوجب الشارع عليه قد فعله ولم يوجب
شيئا آخر فلا وجه للمطالبة نعم قد علم من الشرع ان للمجني عليه ان يقبل الدية بدون القصاص واما مع القصاص
فلا دية وهو خطاب آخر لا يضر ما ذكرنا كما يظهر بادنى تأمل وعلى هذا فجعل العقوبة من احكام الوضع باعتبار
سببيتها لسقوط المطالبة على ما ذكر بعيد ايضا هذا ولا يخفى انه على هذا ما اورده المحشي عليه اولا صحيح لا غبار عليه
واما ما اورده بقوله ولو جعل موضع آه فمحل تأمل اذ المقام بعد محل استبعاد اذ بما قررنا كما يظهر انه
ليس هناك حكم شرعي هو براءة الذمة وسقوط المطالبة كذلك ظهر انه ليس حكم شرعي هو حرمة المطالبة ايضا بل
ليس الحكم الشرعي هناك الا ضمانه للمال عند الاتلاف ووجوب اداءه عليه واما ان بعد الاداء تحرم المطالبة
مرة اخرى فلم يرد ذلك في الشرع ولو فرض استفادته من الشرع فليس على وجه جعل الضمان سببا له فجعل
الضمان من احكام الوضع باعتبار كونه سببا للحرمة المذكورة بعيد وكذلك الحكم في العقوبات هذا ولعل
المحشي حمل كلام شارح الشرح على الوجه الاول فاورد ما اورد فتدبر **قوله** اما لو جعل بمعنى الالتزام آه كانه
اشارة الى ان الضمان في كلام شارح الشرح ليس بذلك المعنى بل بمعنى القصاص الذي هو سبب لتلك الجناية
ويتجه خبير بان الضمان لو حمل على ما ذكرنا ايضا ينبغي ان يكون نظر المحشي في الحكم بان البراءة والسقوط ليسا
من الاحكام الى ما ذكرنا في الوجه الاول من عدم صدق تعريف الحكم عليهما لا الى ما ذكرنا آخرا حتى يتوجه قوله
ولو جعل آه ولا يتوجه عليه ما اشرنا اليه فتأمل **قوله** سبب لوجوب اداءه عليه لا يخفى ان الحكم بان الضمان سبب
لوجوب اداء المال على الضامن وحرمة المطالبة من المضمون عنه كما يستفاد من ظاهر هذا الكلام انما هو مذهب
الشافعية وكافة اهل الخلاف على خلافه بل يكون لضم ذمة الضامن الى المضمون عنه وتخير المضمون له في

الطلب عن كل منها و بهذا ربما يؤيد كون الضمان في كلام الشارح محمولا على الوجه الآخر الذي ذكرنا فلا تغفل

قوله والحكمة في قوله اه ويمكن ان يحمل على المعنى المشهور ايضا بان يقال ان الحكم هو اباحة الانتفاع وحكمته هي الانتفاع

من شئ وعدم امكان الانتفاع الذي هو حكمة عدم الشرط ينافي تلك الحكمة لكن الشارح عبر عن المنافاة بين الشئ

وحكمته بالمنافاة بينه وبين ملزومه قوله وهو ضد الحكم كما في السبب على ما يذكره المحشي في الحاشية

الآتية وكما عبر عن منافات حكمة عدم الشرط لحكم البيع او حكمته بالمنافاة لضد عدم الشرط وكذا عن منافاة

حكمة عدم الطهارة بالمنافاة لضد عدم الطهارة ولا باس في شئ من ذلك حيث رام الاختصار فتامل

ثم لا يخفى انه على توجيه المحشي يمكن ان يناقش في منافاة عدم القدرة على التسليم لاباحة الانتفاع وهو ظ واما

اذا اريد به منافاته لحكمة تلك الاباحة وهي الانتفاع على ما ذكرنا وانما وقع طي في العبارة فلا مناقشة فتدبر

قوله وبهذا ربما يؤيد التوجيه المذكور اي وقوع الحكمة في بعض النسخ ربما يؤيد ما ذكرنا ان المراد بالحكم الحكمة ووجهه

ما والامر بين فافهم قوله وسببه تعظيم الباري تعالى قال بعض الفضلاء اقول تعظيم الباري تعالى لا يكون

سببا لوجوب الصلوة بالمعنى المصطلح من السببية التي هي من احكام الوضع لان الشارع لم يجعله علامة لوجوب

الصلوة والظاهر ان المراد بالسبب في هذا المقام هو السبب المصطلح كما في نظايره فالصواب ان يقال تعظيم

الباري تعالى حكمة سبب وجوب الصلوة فاطلق الشارح السبب عليه تسامحا كما فعل في هذه المسئلة وفي

امثاله او نقول اراد بالسبب فيه وفي مثله فيما سبق السبب بمعنى العلة والباعث لا ما هو من احكام

الوضع وان كان خلاف الظ والمشهور في هذا المقام اشهر ولا يخفى ان حمل السبب ههنا على العلة

لا مخالفة فيه للظ ولا للمشهور لكن تعظيم الباري تعالى لا يصلح علة لوجوب الصلوة انما الصالح لها وجوب

التعظيم او حسنه او ما يقرب منه فلا بد من ارتكاب مسامحة او يحمل العلة بمعنى الغاية وح وان امكن صحة

جعل التعظيم غاية لوجوب الصلوة لكن على هذا يكون حكمة له فيكون من القسم الاول اي يكون عدم الشرط

منافيا لحكمة الحكم فيجعل ذلك من القسم الثاني وعتبار حكمة اخرى للتعظيم حتى يكون عدم الشرط منافيا لحكمة سبب

الحكم اي حكمة حكمة تكلف وتعسف فتامل قوله الشرط الطهارة عن الحدث والخبث كذا في حاشية

الابهري ولا يخفى ما فيه فان الطهارة من الحدث والخبث ليس شرطا لوجوب الصلوة بل لصحتها مع ان الشرط

جعل الحكم المشروط هو الوجوب فلا بد ان يحمل الطهارة على الطهارة من الحيض وامثاله التي هي شرط الوجوب

كما مر

كما افاده بعض الفضلاء ثم لما كان التلازم بين الشئ وحكمته اه لا يخفى انه لا حاجة الى حمل كلام الشارح على منافاة

عدم الشرط لحكمة السبب بل يمكن ان يحمل على منافاته لاصل السبب بان يجعل قوله او السبب عطفا على حكمة

الحكم لا الحكم وعلى هذا فلا حاجة الى ما مهده المحشي ههنا ولا الى ما تحمله سابقا من تعيين حكمة للسبب هي رعاية

حسن الادب هذا ولا يخفى انه على هذا يكون كلام الشارح ههنا على عكس ما ذكر في المانع الوجودي حيث جعل هناك

المانع للحكم ما تقتضي حكمته نقيض الحكم والمانع للسبب ما تقتضي حكمته تحل بحكمة السبب فلم يعتبر الحكمة في الحكم

واعتبر في السبب وقد عكس ههنا ولعل النكتة في ذلك الاشارة الى صحة كل من الاعتبارين وان ما ذكره المص

من اعتبار الحكمة في المانع للسبب دون الحكم انما هو على سبيل التفنن والاشارة الى ان كلا من القسمين بحكمة تقتضي ذلك

التخصيص فتامل ثم ان دعوى التلازم كليا بين الشئ وحكمته محل كلام فان الظاهران المراد بحكمة الشئ هي

الوصف والحال الذي في الشئ الذي يحكم العقل بانه من ثمرات هذا الشئ وفوايده المطلوبة منه وظاهر ان

الحكمة بهذا المعنى يجوز ان يكون اعم من هذا ولا يخفى ان بعد هذا وان امكن بتعسف تصحيح المكنة لما ذكره من التعبير

بمجرد كون الحكمة لوازما وان لم يكن بينهما تلازم كما لا يخفى لكن الغرض تحقيق الحال والكلام على ما ادعاه من

الملازمة ومنه يظهران قوله في آخر الحاشية والثاني بالعكس محل تامل فان بناءه على التلازم ولا

اذ اكان اللزوم من جانب الحكمة فقط فالمنافاة بين الشئ وامر لا يستلزم المنافاة بين ذلك الشئ و

حكمة ذلك الامر لا بالذات ولا بالعرض فتامل قوله يخرج العبادة الصحيحة والفاسدة اي يخرج الصحيحة من

تعريف الصحة والفاسدة من تعريف البطلان المرادف للف داذ الظ من كون الفساد مسقطا للقضاء

وكونه غير مسقط ان يكون له قضاء في الجملة فيخرج العبادات التي لا يكون لها قضاء اصلا وهو ظ وبما

قضاء
قررنا في توجيه هذا الايراد ظهر اندفاع ايراد اخر اورد ههنا وهو انه يدخل العبادات المفسدة التي لا

لها في تعريف الصحيح لانه لا يجب قضاؤها وذلك لما عرفت من ان الظاهر من كونه مسقطا للقضاء ان يكون

له قضاء ويدفع بذلك النقل وليس الامر في تلك العبادات كذلك اذ لا قضاء لها فهو مدفوع سواء

فعل اولا وهو ظ قال الشارح لانا نقول المعتبر ومع وجوبه لعل هذا في الواجبات ولا في المندوبات

فالمراد دفع استحباب القضاء ويمكن حمل الوجوب على الثبوت ليكون عاما ويحتمل ان يكون بناء

كلامه على اختصاص القضاء بالواجب كما هو الظاهر من كلامه فيما سبق في تعريف القضاء حيث

قال المصنف كما لا يبقى له وجوب كما ذكره الابهري ولو قيل انه ح يخرج المندوب الصحيح عن تعريف الصحيح وكذا الفاسد عن الفاسد بناء على ما ذكر من معنى الاسقاط فلعله غير تسمية ذلك القائل ونخص الصحيح والفاسد بالواجب كما خص الاداء والقضاء به ويمكن دفعه ايضا بما افاده بعض الفضلاء من ان القضاء الفرض كما ذكره المحشي فيصدق على صحيح المندوب انه لو كان له قضاء لدفع وجوبه وكذا في الفاسد فتأمل **قوله** على ما حققه وسيجي ما فيه فانتظر **قوله** وغاية العبادة موافقة الامر اه جعل غاية العبادة موافقة الامر لا يخلو عن وجه ولا جعلها سقوط القضاء فمما لا اتجاه له ولا ينبغي نسبته الى الفقهاء فالحق ان يجعل النزاع بينهم في تفسير الصحة هل هي موافقة الامر او سقوط القضاء هذا ولا يذهب عليك ما في كلام المحشي من التشويش حيث جعلها تارة ثمرة الصحة وتارة ثمرة العبادة وكانه زعم ان ثمرتهما واحد ولعل جعل سقوط القضاء ثمرة العبادة بعد ما جعله ثمرة الصحة فتأمل **قوله** كالصلوة في الدار المغصوبة والصوم في الايام المنهية حيث جعل القبح في الاول باعتبار امر مجاور وفي الثاني باعتبار لازم اذ الصلوة المطلقة تنفك عن الكون في الدار المغصوبة والمخصوصة لا تنفك فما وجه الفرق وكانه بناء على ما سبق من الش من ان النهي في الصلوة لم يتعلق بالصلوة في الدار المغصوبة وتنفك عن الصلوة فالقبح فيها باعتبار امر مجاور بخلاف الصوم فان النهي وقع عن الصوم يوم العيد فيكون الوصف لازما فيكون القبح باعتبار وصف لازم فتدبر **قوله** وكذا تمثيل الصلوة الباطلة اه كانه ايراد على شارح الشرح بانه لا ينبغي قوله لا في العبادة فكالصلوة بدون بعض الشرائط اذ ترك الشرط يوجب الفساد وانت خبير بانه ذكر الاركان ايضا والصلوة بدون الاركان بط قطعا فكان ايراد المحشي ان ذكر الشرائط لا حاجة اليه بل يكفي ذكر الاركان فقط وكان شارح الشرح تبع الش ههنا حيث قال الباطل من المعاملات هو الا مشروع باصله ووصفه فاعتبار في البطلان لا مشروعية الاصل والوصف معا وقد وافقه فيه المحشي ايضا حيث قال بعد بيان انتفاء الاصل في بيع الملاقيح وكذا ينتفي وصفه وشرطه وهو القدرة على التسليم وعلى هذا فتمثيل شارح الشرح الصلوة الباطلة بالصلوة بدون بعض الشرائط والاركان صحيح لا غبار عليه لكن لا يخفى ان ظاهر كلام شارح الشرح انه لم يعتبر في البطلان فساد الوصف ايضا حيث قال فان كان ذلك باعتبار الاصل فباطل فقد اكتفى بذكر الاصل ولم يتعرض للوصف فلعل ايراد المحشي عليه بناء على ما يستفاد من ظاهر

كلام

في بحث ان الشئ لكون حراما معا في الجواب الاول لاستدلال الشافعي من القضاء

منه

كلامه لا كلام الش لكن الامر فيه هين ولعله اكتفى بالاصل اكتفاء بالاصل وليدل على تصريح الش به وعلى ما يفهم من تمثيله بالصلوة بدون بعض الشرائط والاركان ثم لا يخفى ان هذا اي اعتبار انتفاء وصف غير الاصل في البطلان على ما ذكره المحشي بعيد جدا ولعله بناء كلام الش على انتفاء الاصل يستلزم انتفاء الوصف ايضا وحمل كلام شارح الشرح ايضا على هذا لا يلايمه قوله بدون بعض الشرائط والاركان بل كان ينبغي ان يقول بدون بعض الاركان والشرائط لان انتفاء الاصل يستلزم انتفاء جميع الشرائط لا بعضها الا ان يق ان الفاسد انما هو بعض الاصول وهو انما يستلزم انتفاء الشرائط المتعلقة به لا جميع الشرائط فذكر البعض نظرا الى هذا ولا يخفى انه ح يمكن توجيه كلام المحشي ايضا على وجه يوافق هذا كان القدرة على التسليم من الشرائط المتعلقة بالمبيع فذكر انتفائه اشارة الى انه اذا انتفى المبيع انتفى الشرائط المتعلقة به لا انه معتبر مع قطع النظر عن انتفاء الاصل انتفاء وصف ايضا فتأمل ويمكن ايضا ان يتكلف ويق ان شارح الشرح اراد بالشرائط ما هو من الاركان بالمعنى المراد ههنا بيانه ان المراد بالركن ههنا ما يعد في العرف من الاجزاء وبالوصف ما لم يكن بهذا المعنى على القراءة والركوع والسجود وغير ذلك من اجزاء الصلوة ويكون من الشرائط الخارجة عن الصلوة كطهارة الثوب واباحة المكان وغير ذلك فيمكن ان يكون مراد شارح الشرح بالشرائط ما هو من اجزاء الصلوة واركانها بهذا المعنى غير الاركان باصطلاح اهل الشرع وبالاركان ما هو ركن باصطلاح اهل الشرع فح يصح تمثيل الصلوة الباطلة بما ترك بعض شرائطها واركانها فتأمل **قوله** ما لعله بناء على ما فهمه المحشي من كلام الشارح والظاهر ان مراد الش ان الباطل عندهم هو الا مشروع باصله ووصفه اي بالكلية بحيث لا يترتب عليه اثر اصلا والفاسد هو المشروع باصله دون وصفه اي الذي يكون صحيحا يترتب عليه الاثار لكن يكون فيه خصوصية غير مشروعة مثل الربوا فان اصل العقد ينعقد عندهم وانما لا شرع اخذ الزيادة فاذا طرح الزيادة صح ولم يحتج الى تجديد عقد هذا ولا يخفى انه على هذا الصلوة بدون بعض الشرائط باطل اذ انتفاء الشرط يوجب بطلانها رب نعم لو وجب في الصلوة شئ لم يكن تركه موجبا لبطلانها فالصلوة بدونه فاسد وعلى هذا فتمثيل شارح الشرح في موقعه ولعله يمكن للمتكلف حمل ما في كلماته ايضا على هذا المعنى فتأمل **قوله** لان الصحة والبطلان في المعاملات اه هذا مما افاده الشارح العلامة واخذ منه الابهري وتبعه المحشي والظ عندي انهما في المعاملات ايضا ليس من خطاب الوضع لان الشارع لم يخاطب الا بان البيع مثلا سبب للملك ولا يعد وقوع

مع مخصوص لکونه مستتبعا للاثر وهو التملک لیس یتوقف من الشارع علیحده بل هو حکم عقلی یحکم به بملاحظة ذلک
الخطاب المذکور وان اراد ان الخطاب المذکور ای ان البیع سبب الملک من خطاب الوضع فهو مم لکنه داخل
فی القسم الاول الذی ذکره المص ولیس هو معنی صحة البیع بل معناه ما ترتب الاثر المقصود منه علیه کما صرح
به الشارح وهو عقلی کما ذکرنا وقس علیه البطلان فتامل قوله لیس علی ما ینبغی قد ظهر ان هذا لیس علی
ما ینبغی بل الظ انه قد ظن ان الکل من خطاب الوضع ولیس کذلک فی الکل کما عرفت فلا وجه للتخصیص
بالعبادات هذا واعلم ان ما نقله عن شارح الشرح لا یطابق کلامه علی ما رأینا لانه بعد ما بین وجه التقیید
بالعبادات علی ما نقله المحشی قال هذه عبارته والمقام لا یخلو عن خلل حیث اطلق الصحة والبطلان اولا
خص التفسیر بالعبادات وادرج الشارح تفسیر الفاسد بالصحة وخصه الشارح بالمعاملات ثم خص ما ظن انه من
احکام الوضع بالعبادات انتهی وهو صریح فی انه لیس ان مجرد تخصیص ما ظن بالعبادات مشتمل علی الخلل
بان المراد ان جملة ما عده وفصله من حیث الجملة مشتمل علی الخلل وهو کما قال لیس فیه خلل کما لا یظهر بادنی
تامل فظهر ان ما ذکره المحشی لیس علی ما ینبغی فافهم قال الشارح فلا یکون حصوله فی نفسه هذه اشارة الی
مذهب الاشاعرة ای لا یکون حصول شیء من الصحة والبطلان فی نفسه بالشرع کما هو شان جمیع الاحکام
عندهم فلا یکونان حکما وضعیا علی زعمهم وقوله ولا حکما به اشارة الی رأی المعتزلة فی الاحکام الشرعیة
من انها ثابتة فی نفسها لکن الشرع کاشف لها وسبب لحکمنا بتحققها کذا افاده بعض الفضلاء قوله
بل الحق فی الجواب الخ حاصله ان کون القصر فی السفر تخفیفا عن ربکم ورحمة لکم انما علم من الشرع وهو
معتبر فی الرخصة فیکون هی بهذا الاعتبار من خطاب الوضع وان کان الوجوب والندب المتحقق
فیه من خطاب الاقتضاء قوله هذا انما یکون علی مذهب الخ ای ما ذکرنا من الجواب الحق
انما یحتاج الیه علی مذهب من جعل الاقتضاء والتخییر المقابلین للوضع اعم من الصریح والضمنی حتی
یق انه یتحقق الاقتضاء والتخییر ضمنا فی الرخصة فلا یکون من خطاب الوضع واما عند غیره فلا یحتاج
الی هذا الجواب اذ الظ انه لم یتحقق فی الرخصة والعزیمة الاقتضاء والتخییر صریحا وان تحقق ضمنا فافهم
قوله لا للقیام یمکن ان یکون قیدا للقیام بان یکون المعنی مع قیام المحرم ان یکون معمولا به وموجبا
لثبوت الحکم لا ان لا یکون منسوخا وخروج النسخ ح کانه باعتبار ان فی النسخ یبطل الحکم بالکلیة
دلیل ان

ولیس منوطا لوجود العذر وعدمه فمتی تحقق بطل الحکم ومتی زال ثبت کما ظهر من تعریف الرخصة قبل قوله لان
التخلف لیس بمانع فی حقه لا یخفی ان التخصیص کما یجوز ان یکون باعتبار عدم تحقق سبب الحکم او بعض شرائطه
فی محل التخصیص کذلک یجوز ان یکون باعتبار قیام مانع فیه نعم لا یلزم ان یکون المانع فی التخصیص هو العذر
والمشقة المعتبر فی الرخصة فکانهم اصطلحوا علی انه اذا کان المانع هو العذر والمشقة یسمی رخصة واذا کان
غیره تخصیصا والاولی ان یجعل الرخصة قسما من التخصیص فتامل قوله بل التخصیص بیان ان الدلیل لم یتناول
باعتبار عدم تحقق علة الحکم او بعض شرائطها فیه بل لا یبعد ان یراد بالدلیل هو السبب والعلة فکیف ما کان
فقد ظهر حاله وقال الشارح العلامة ما ثبت خلاف العام المخصص لیس رخصة لان المخصص دل ان المتکلم لم یرد
باللفظ العام نحو صورة التخصیص فلا حکم فیها علی خلاف الدلیل لان العام انما یکون دلیلا علی الحکم فی احاد
الصور الداخلة تحت العام مع ارادة المتکلم لها ومع التخصیص فلا ارادة انتهی وانت خبیر بان ظاهر کلام
المحشی ایضا یوافق ما ذکره انه لا یرجع الی المجتهد لظهور ان محل الرخصة ایضا لیس مرادا فی الحکم الدال علی خلافها
والا لکان … لنسبته الی بعض الاشخاص لا رخصة وعلی هذا فلا فرق بینها وبین التخصیص من هذا الوجه
فتامل قوله وجوب الاطعام فی کفارة الظهار لا ظهر الصیام بدل الاطعام ثم لا یظهر حال ما ذکره ههنا مما
سنذکره فی التیمم فلا تغفل قوله لانه الواجب فی حقه ابتداء انت خبیر بصدق تعریف الرخصة علی التیمم
المذکور وبعد ذلک فالحکم بانه لیس رخصة بل هو واجب ابتداء مما لا یرجع الی المجتهد قوله الا الی التیمم
لفقد الماء لیس رخصة لانه لا یمکن تکلیف استعمال الماء مع عدمه ولیس السبب قائما مع استحالة التکلیف
بخلاف التیمم للجراحة مثلا فانه رخصة لکونه قادرا علی ترکه انتهی وفیه انه لم یعتبر فی الرخصة قیام سبب الحکم
مع وجود العذر بل مع عدمه فعدم قیام السبب عند عدم الماء لا یوجب ان لا یکون التیمم المذکور رخصة
بل یصدق علیه انه شرع لعذر هو فقد الماء مع قیام المحرم وهو دلیل وجوب الوضوء لولا العذر هذا فالظ
ان یق انه یعتبر فی الرخصة ان یکون علی وجه التخفیف والرحمة ومن لم یعتبر ذلک فی الحد فقد قصر وح فالتیمم
للجرح ونحوه من الرخصة لان الماء ههنا موجود فترک استعماله والتیمم بدله تخفیف من الشارع ورحمة منه
بخلاف ذلک فی صورة فقد الماء اذ عند فقده لا یجوز تکلیفه باستعمال الماء فلیس فی عدم تکلیفه رحمة
وتخفیفا هذا وهذا انما هو اذا لم یمکن تحصیل الماء بوجه من الوجوه واما اذا امکن تحصیله بوجه فیه مشقة

لم يا ارشارع به فيجب ان يكون ح من الرخصة بناء على الوجه المذكور فافهم قوله والحق ان الفعل لا يتصف
بالعزيمة آه فالعزيمة لا يكون حكما مستقلا من احكام الله تعالى بل حين ثبت بالقياس الى الرخصة فلا يق
لكل ما ليس برخصة انه عزيمة بل لما من شانه انها رخصة او تردد في انها رخصة ام لا فحكم الله تعالى هو الرخصة فان
وجد فهو الحكم وان لم يوجد فباعتبار عدمها وصلاحيتها بقي انها عزيمة ولا يحتاج العزيمة الى توقيف من الشارع
ولا يكون معنى وجوديا اخر حاصلا في العقد ولذا قال الشارح ومنها الرخصة ولم يقل ومنها الرخصة والعزيمة
كذا افاده بعض الفضلاء آه لكن الظاهر من كلام المحصول هو انحصار الحكم فيها حيث قال ما جاز فعله عزيمة ان لم يوجد
المقتضي للمنع منه ورخصة ان وجد وقد فسر الغزالي في المستصفى والامدي في الاحكام العزيمة بما يلزم العباد
بالزام الله تعالى والظاهر منه ايضا ان العزيمة لا يجب ان يكون في مقابلة الرخصة لكن يظهر منه اختصاص العزيمة بالواجبات
والمحرمات الا ان يحمل اللزوم على الثبوت فيعم فتامل قوله كقصر الصلوة فان الاتمام سقط عن العباد في السفر
مع كونه جايزا هذا مذهب العامة ثم ان الظاهر ان تسمية هذا بالرخصة ليس مجازا وكانهم زعموا انه يجب
في الرخصة ان يرتفع الحكم الاصلي بالكلية وههنا لم يكن كذلك اذ وجوب الاتمام قد سقط واما اصل جوازه
فباق وهذا كما ترى فنعم تسمية الثالث بالرخصة كانه مجاز فتامل قال الشارح ثم الرخصة قد يكون واجبة
ومندوبة قال بعض الفضلاء آه اقول المراد بالرخصة ههنا المرخص كاكل الميتة والا فالرخصة هو جعل العذر
علامة لمشروعية فعل مع قيام دليل حرمته آه وما يحتمل كون هذا المعنى واجبا او مندوبا او مباحا اشهر
وانت خبير بان الرخصة على ما فسرها الشارح وكثير منهم الحكم المشروع لعذر مع قيام المحرم آه واطلاق الرخصة
على هذا المعنى شايع في كلامهم وح فتقسيم الرخصة الى اقسام الثلثة جار على ظاهره ولا يحتاج الى تاويل
نعم عد ذلك من احكام الوضع مسامحة باعتبار انه يلزمه حكم هو منها وهو ما ذكره هذا الفاضل او ما يقرب
منه وقد يطلق الرخصة على ذلك المعنى ايضا فتامل فان قلت اذا اعتبر في الرخصة ان يكون على وجه التخفيف
والرحمة فلا معنى لجعلها واجبة او مندوبة بل الوجوب هو مجرد تجويز الخلاف قلت لعل التخفيف والرحمة
انما هو اوجب تجويز الخلاف واما وجوبه او ندبه فلعله لمصالح آخر فتدبر ثم اعلم ان الرخصة والعزيمة
قد يطلقان على معنى آخر وهو ان الرخصة ما خفف من الاحكام على وجه الجواز مع جواز العمل بالحكم الاصلي ايضا
كالقصر في السفر والفطر فيه على راي العامة والعزيمة ما خفف مع عدم جواز الاتيان بالاول كالقصر والفطر

بليها

عليها وكثيرا ما وقع الرخصة والعزيمة في كلام فقهائنا بناء على هذا الاصطلاح فليحفظ قوله قال العلامة في شرحه آه
وقريب من هذا ما ذكره العلامة الحلي ره في النهاية قال اختلف الناس في التكليف بالمحال فذهبت العدلية كافة
الى امتناعه وقالت الاشاعرة كافة بجوازه ثم اختلفوا في الوقوع فذهب ابو الحسن الاشعري تارة الى عدم
وقوعه وتارة الى وقوعه وكلاهما قول اصحابه مع انه يلزمه الوقوع وقال بعضهم انه ان كان لذاته كالجمع
بين الضدين وقلب الاجناس وايجاد القديم واعدامه استحال التكليف به وان كان لغيره جاز التكليف به
واختاره الغزالي انتهى وكان هذا هو الحق كما يظهر من ملاحظة دلايلهم وكلماتهم ويشهد به تتبع كتبهم ثم ان
العلامة لم يذكر حال الممتنع العادي والظاهر منه كما يفهم من اطلاق كلام العلامة الحلي ره انه كان مثل الممتنع الذاتي
يعني ان المعتزلة كانوا قايلين بعدم جواز التكليف به والاشاعرة بجوازه ولم يكن بينهم في ذلك الزمان القول
بالتفصيل المذكور في المواقف فافهم فالمذاهب في هذه المسئلة ثلثة عدم جواز التكليف بالمحال اصلا وهو مذهب
العدلية وجوازه مطلقا وهو منسوب الى جمهور الاشاعرة وجواز التكليف بالمحال العادي دون الذاتي وهو
ما ذكره الشارح في المواقف واما ما نقل عن الغزالي فهو في عدم جواز التكليف بالمحال الذاتي موافق للعدلية وفي جواز
جوازه بالمحال الغيري موافق لجميع الامة فلا يتوهم ان ما فصله مذهب ثالث بل لعل غرضه توضيح للامر و
لم يذكر حال المحال العادي فان كان جواز التكليف به فهو موافق للمواقف وان لم يجوز التكليف به ايضا
فهو تابع للعدلية هذا على ما يفهم من كلام الشارح العلامة وجماعة اخرى لكن لا يخفى ان الظاهر من كلام العلامة الحلي
ان العدلية قايلون بامتناع التكليف بالمحال الغيري ايضا حيث جعل مذهب الغزالي مذهبا ثالثا مقابلا لمذهب
العدلية والاشاعرة والا لما كان فرق بين العدلية وبينه فيما ذكره وايضا قد نقل حجة الغزالي على جواز
التكليف بالمحال الغيري وابطله وهو صريح في ان مذهبه ره امتناع التكليف به ايضا وح فكيف يجمع هذا
مع دعوى الاجماع الذي ذكره العلامة على جواز التكليف به ولا يتوهم ان مراده ره بامتناع الغير
معنى آخر غير ما هو المشهور لان ما نقل من حجة الغزالي وما اجاب به عنه صريح في ان مراده هو هذا المعنى لا غير
والظاهر ان مراد العلامة من جواز التكليف بالمحال الغيري هو جواز التكليف بما علم الله عدم وقوعه لان مثل هذا
ممتنع بالغير على مذهبه وانه لا خلاف في جواز التكليف به والا لم يقع التكليف بما لم يقع وهو
باطل بالضرورة من الدين ومراد العلامة الحلي ره انه لا يجوز التكليف بالمحال الغيري لكن اعتقد ان مثل هذا ليس

مع العلامة [illegible] الا ان الاشعري [illegible] وكلام العلامة [illegible] الوقوع [illegible]

لا يخفى ان قول الشارح [illegible] ما علم الله [illegible] وسطابق [illegible]

محالا غيريا بل يمكن في نفس الامر ليس فيه شائبة امتناع اصلا والالزم الاجبار على زعمه والحاصل ان من العلوم
تحقق الاجماع على انه يصح التكليف بما علم الله تعالى عدم وقوعه ولما كان من مذهب العلامة ان هذا ممتنع
بالغير ادعى الاجماع على جواز التكليف بالممتنع الغيري ومراده جواز التكليف به في الجملة واما العلامة الحلي ره فهو
قائل بجواز التكليف بما ذكر لكن اعتقد انه ليس ممتنعا بالغير وانه لا يجوز التكليف بالممتنع بالغير وح لا اشكال
والحق ان الممتنع بالغير ان كان امتناعه بسبب اختيار المكلف وكان من جانبه فيجوز التكليف به وكل ما كلفنا
ولم نمتثل اختيارا من هذا القبيل اي انه صار ممتنعا لكن يكون منشأه اختيارنا ولا قبح في التكليف به
وليس هذا اجبارا على ما حققته سابقا وان لم يكن كذلك بل كان ممتنعا من خارج ولم يكن في قدرته عليه
فهذا يمتنع التكليف به اذ لا فرق بينه وبين المحال الذاتي بما سنذكره من الدليل على عدم جواز التكليف به
يدل على عدم جواز التكليف بهذا ايضا وهذا موافق لما ذكره العلامة الحلي ره في المنع لكن الخلاف في
كون هذا امتناعا بالغير ام لا ولا دخل له بهذه المسئلة فهو رحمه كلام في جواز التكليف بالمح بالغير
على انه يجوز التكليف بالممتنع بالغير على مذهبه لا صار ممتنعا من خارج لا من جهة المكلف اذ عنده ان
هذا ليس ممتنعا وايضا لو كان مرادهم هذا فليس ما ذكره مذهبا ثالثا بل هو مذهب العدلية بعينه مع
انهم اعتقدوا انهم فرقة ثالثة كما يظهر من كلامهم فلذلك ابطله فتامل فغرض المص هنا اما انه لا يجوز التكليف
بالمح اصلا لا الذاتي ولا العادي او يكون بحثه عن الذاتي فقط ولم يتعرض للعادي فان رجح الثاني فان
دليله لا يدل الا على عدم جواز التكليف بالمح الذاتي وايضا هو من الاشاعرة وانكاره جواز التكليف بالمح مطلق
وانكار نسبة ذلك الى الاشعري في العادي ايض بعيد ومكابرة جدا فكانه جوز التكليف بالمح العادي
وحمل ما نقل عن الاشعري ايضا عليه ورجح الاول بانه يبعد جدا ان يكون قائلا بجواز التكليف
بالمح العادي ولم يتعرض له هنا اذ ليس امرا لا يحتاج الى البيان كما لا يخفى وايض سنذكر في آخر المباحث
ان الامكان المشروط ان يكون مما يتأتى فعله عادة عند وقته وهذا يدل على انه يمنع من التكليف
بالمح العادي ايضا الا ان يكون على سبيل التنزل و … على المعتزلة وبعض جعل خلاف نسبة القول
بجواز التكليف بالمح الى الاشعري امرا آخر لا سيما وبالجملة شيء من الاحتمالين لا يخلو عن بعد والله يعلم
والحق هو مذهب العدلية لانا قد بينا ثبوت الحسن والقبح العقليين وان القبيح محال عليه تعالى وبعد ذلك
نقول

لكن لا يخفى ان المسلم في غير موقعه مثل ما قالوا ان الله تعالى كلف ابا لهب بان يؤمن مع علمه انه لا يؤمن فكذبت على كفره على ما نقله عنهم العلامة في النهاية منه ره

نقول ان التكليف بالمح قبيح اذ لا شك انه لو كلف احد احدا بالجمع بين الضدين او بالطيران الى السماء او
كلف اعمى بنقد حروف كتاب لذمه العقلاء ونسبوه الى الظلم وسخافة العقل وهذا ظاهر جدا ولا معنى للقبيح
الا ذلك فيكون محالا عليه تعالى وهو المط ثم ان المراد بعدم جواز التكليف بالمح انه لا يجوز ان يكون مطلوبه سبحانه
ايجاد ذلك المح وحصوله لكن يجوز ان يكلف به لمصالح مخصوصة كان يكلف به جزاء بما فعله المكلف اذا
كان قد فعل ما يستحق عذابه او اوجب كونه مكلفا بذلك ويستحق له على ما اشرنا اليه سابقا فتذكر وتامل واحفظ

قوله وايجاد القديم واعدامه لعل المراد بالقديم الذاتي والا فايجاد القديم الزماني ليس محالا بل هو مذهب البعض
الحكماء والمتكلمون لم يقولوا باستحالته من غير المختار والدليل الذي ذكروه على استحالته من المختار على تقدير صحته
لا يدل الا على الاستحالة في الجملة لا الاستحالة الذاتية وكذا اذ لكن اعدام القديم الزماني محالا ذاتيا تامل والدليل
الذي ذكروه على ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه على تقدير تمامه انما يدل على الامتناع في نفس الامر لا الذاتي
بخصوصه كل ذلك يظهر بالمراجعة والتامل الصحيح قوله وكذا دليل الخصم كحديث ابي لهب لكن الدليل الاول
الذي ذكره الخصم في غير موقعه لانه لا يدل الا على جواز التكليف بالمح الغيري ولا نزاع للمعتزلة في ذلك وهذا وارد
عليهم على تقرير الموقف ايض بل هذا بعينه الجواب الاول الذي ذكره المص فتدبر قوله ثم لا يخفى ما في التقرير الذي ابداه هو
لا يخفى ان بناء الاستدلال على توقف التكليف بالمح على تصور وقوعه اي وجوده وثبوته وبيان ذلك بتوقف
على اخذ ان التكليف هو استدعاء الحصول وهو فرع تصور وقوعه فبدون توسيط الاستدعاء لا
يتم المط اذ لو قيل لو صح التكليف بالمح لكان المستحيل مطلوبا واللازم باطل لانه لا يتصور وقوعه وطلبه فرع
تصور الوقوع كانت المقدمة الاخيرة غير حسنة ولا مسلمة بخلاف كون الاستدعاء الحصول فرع تصور الوقوع
والحاصل ان الطلب وان كان هو استدعاء الحصول لكن كون الطلب فرع تصور الوقوع غير ظاهر بخلاف
كون الاستدعاء فرعه والدليل لا يتم بدون اخذ تلك المقدمة فلذلك تمسك باستدعاء الحصول فلا استدعاء اكثر
بهذا ينبغي تقرير الايراد واما ما افاده بعض الفضلاء من انه لما كان غرض المستدل بيان استلزام التكليف بالمح تصور
وقوع المح لا تصور المح مطلقا فلا بد له من بيان ان التكليف هو استدعاء الحصول والوقوع حتى يلزم تصور
وقوع المح بالمعنى الذي سنبين ولو لم يكن التكليف طلب الحصول والوقوع لم يستلزم تصور المح وقوعا وهو
ظاهر جدا انتهى ففيه ان المعنى الذي سنبينه لتصور وقوع المح هو تصوره بكنهه لا بوجه ما كان سنذكره ولا يخفى

انه لا تفاوت بين ان يدعى الاستدعاء حصول الشيء فرع تصوره بمهيته او يدعى ان طلب الشيء فرع تصوره
بمهيته وليس التنافي بالخصر الاول كما لا يخفى وعلى هذا حديث استدعاء الحصول مستدرك او يكفي ان يقول صح
التكليف بالمح لكان مطلوبا والتالي باطل لان طلب الشيء فرع تصوره وقوعه اي تصوره بمهيته على ما حمله المحشي الفاضل
ولا يمكن تصور المح بمهيته لان ذاته تنبأ عن ثبوته فكيف يحصل في الذهن بنعم على ما ذكره المحشي من معنى تصور الوقوع
لم يكن مستدركا على ما ذكرنا فتامل قوله وتمام تحقيق ذلك وجوه فساده قال الشارح لانه لو تصور اي وقوعه
لتصور اي ذلك المستحيل قوله يدل على ان ما امكن اصل وجوده آه هذا كلك في كون الشيء لك فافهم قوله
فتصور باب الوجه اليه اراد بانتساب الوجه النسبة التعلقية الموجهة في المح وهي غير النسبة التقييدية التي
هي وجه المح كما لا يخفى قوله ولو سلم فنقول آه اعلم ان تصور المح الموجه او وجه المح متصور على ثلثة اوجه احدها
ان يتصور العقل الوجه اليه ويتصور هذا المفهوم التقييدي اي وجه المحال او كنه المحال موجودا ولا شك ان هذا ليس
بمحال وثانيها ان يتصور المح بعنوان انها موجود في الواقع اي تصور المح الموجه في نفس الامر بان يعتبر ويفرض
الشيء موجودا ومحالا في نفس الامر وهذا التصور ايضا ليس بمحال بل متصوره صحيح وثالثها تصور صح موجه في
نفس الامر اي كون المتصور محالا وموجودا في نفس الامر ولا شك ان هذا التصور صح لا يمكن تحققه اذ لا يمكن
تحقق شيء يكون محالا وموجودا في نفس الامر هذا والظاهر ان المحشي اراد بالمعنى الذي حكم بكونه غير صح هو الثاني
وبالذي حكم بكونه محالا الثالث وبما قررنا ظهر انه بعد التسليم يمكن ان يقال لا يلزم تصور المح الموجه الا على المعنى الاول
وهو غير محال وبعد التنزل عنه يتمسك بما ذكره المحشي ثالث قوله وليس تصور الشيء على خلاف حقيقته هذا اذا
اريد بتصور الشيء على خلاف حقيقته ان يتصور مثلا المح ولا يكون المتصور في الواقع المح فيلزم ان يتصور المح فلا يجوز
طلبه او ان يكون المتصور محالا وغير صح اذ الظاهر ان ما نحن فيه ليس من هذا القبيل اذ ليس المتصور الا المح الا انه اعتبر
انه ليس له وان اريد ما يشمل ذلك فنسلم انه تصور الشيء على خلاف حقيقته ولا محذور فيه فلم لا يكفي في الطلب
فتدبر قوله وايضا اللازم منه على تقدير تمامه آه ان اراد ان اللازم منه عدم جواز تصور المح متصفا بالوجه
ولكن لم لا يجوز ان يتصور بوجه آخر وهو يكفي في الطلب فمع ان العبارة لا تتاديه يرد عليه ان المستدل يدعى
ان الطلب لا يمكن بدون تصور الشيء موجودا فيناء الايراد ان كان على منعه كما يدل عليه قوله وذلك كاف
في الطلب فهو بعينه الايراد الاول الذي ذكره من ان الطلب انما يقتضي تصور ذلك الشيء بنسبة الوجه اليه لا

تصور الشيء

تصور الشيء بعنوان الوجه والفرق بينهما بان المراد في الاول تصوره بكنه الحقيقة وههنا تصوره بوجه ما كما لا يخفى كم
لا يخفى وان لم نبن مناقشته على منعه فظاهر ان تصوره بوجه آخر لا بعنوان الوجه لا يكفي في الطلب وان اراد ان اللازم
منه على تقدير التسليم هو ان لا يتصور حقيقة المح وحقيقته المتصفة بالوجود لان حقيقته تمنع من الوجود ولكن لم لا يجوز
ان يتصور بوجه ما وح يتصور متصفا بالوجود اذ تصوره بوجه ما لا ينافي تصوره موجودا وهذا يكفي للطلب ففيه ان
المفروض في المسئلة هو علم المكلف بكونه محالا اذ لو لم يعلم فلا ريب في جواز التكليف به وح نقول اذا علم
كونه محالا لا يمكن وجوده فلا يمكن تصوره موجودا سواء تصوره بوجه ما او بكنه الحقيقة ولا فرق بينهما اصلا
واذا لم يمكن تصوره موجودا فلا يمكن الطلب على زعم المستدل ومما ذكرنا تحقق ان الامتناع ليس الا ما يتبادر
بالمعنى الاخص فيجوز ان يتصور حقيقة الشيء ولا يعلم كونه ممتنعا ويطلب فلا بد من فرض العلم بكونه ممتنعا وح لا
فرق بين تصوره بالكنه وبالوجه فتامل قوله مثل تصور الاربعة التي هي فرد اي في الواقع فان كل
ما هو فرد في الواقع ليس باربعة فلا يمكن ان يكون المتصور لنا اربعة وفردا في الواقع وهذا لا ينافي انه اذا توهم الاربعة
بدون الزوجية كانت اربعة وان كان لا يمكن ان يكون موجودة في الخارج بدونها والحاصل ان مراد الشارح
انه اذا تصور امر لم يكن في نفس الامر زوجا لم يكن المتصور اربعة ومراد المحشي انه اذا توهم زوج الزوجية
عن الاربعة وفرض ذلك لا يلزم ان لا يكون المتوهم اربعة ولا منافاة بينهما وهو حق لكن في تحقق
الفرق الذي ذكره بين الذاتي واللازم الخارجي اشكال لانه اذا توهم زوج احد اجزاء الاربعة ايضا لا يلزم ان
يكون الاربعة اربعة واي حاصل انه لا يمكن ان لا يوجد الاربعة موجودة في الخارج بدون احد اجزائها واما اذا
توهمت بدونه فتكون اربعة لكن تصورت على خلاف ما هي عليه فلا فرق بين الذاتي واللازم الخارجي بهذا
الوجه الا ان يكون مراد المحشي انه اذا تصورت الاربعة في نفسها بدون الزوجية اي جردت الاربعة
من حيث هي بدون الزوجية فهي اربعة واما اذا اعتبر ثلثة اجزاء من الاربعة فقط بدون الجزء الرابع فح لا يمكن
ذلك المتصور اربعة بل ثلثة وهو بعيد فتامل قوله فيه بحث اما اولا فلانه آه لا يقال ان شارح الشرح اورد هذا الدفع
ما ذكره فان قيل من تصور اجتماع الضدين وظاهر انه متوجه في انه متوجه في مقابله ولا يرد عليه الايراد الاول لظهور
انه من المستحيل الذي يكون وجه مطلق محالا وكذا الثاني اذ ليس الغرض في هذا المقام الاستدلال بل دفع السؤال
اذ لا يخفى على المتامل ان كلام شارح الشرح يدل على انه حمل ما ذكره المستدل من انه لا يمكن تصور المستحيل مبنيا على ما ذكره

وايضا المقصود الكلام هو تكليفات الشارع
وهو سبحانه عالم
ممتنعه
رد

الشيخ من انه لا يمكن تصوره بمهيته وجعل جوابا فان قيل على الطريقين اللذين ذكرهما الشيخ لتصور المستحيل اذ لو لم
يحمله عليه لكان يتعرض لتوجيه الاستدلال وايضا يبين في دفع السؤال ان المدعى هو امتناع تصور المستحيل على
وجه كذا فلا يتوجه السؤال عليه فعلى المحشي وهذا ظ على من له ذهن قويم وعلى هذا يتوجه عليه الايراد كما
لا يخفى وبما قررنا ظهر ان ما افاده بعض الفضلاء من ان هذين البحثين مشترك الورود بين تقرير المحشي لبيان
الجواب وبين تقرير شارح الشرح مدفوع بان شارح الشرح ادعى في صدر المطلب ان المح ممتنع تصوره
الا باعتبار عن الاعتبارات على ما علمت وح يتوجه عليه ان هذا انما هو في المستحيل الذي يكون وجوده
مطلقا محالا لا مطلقا كما هو المدعى ههنا وايضا اذا عرفت بانه يمكن تصوره بوجه ما فهو كاف للطلب
على افادة المحشي ولا المحشي فهو ادعى ان المحال يمتنع تصوره على وجه الثبوت ولا بد في الطلب منه وظاهر
انه لو تم في جميع المستحيلات فلا يرد الاول والايراد الثاني ايضا ليس في مقابله نعم يرد عليه ايراد اخر وهو
ان ما ذكرت انما يدل على انه لا يمكنه تصوره بكنهه على وجه الثبوت فيجوز ان يتصور بوجه ما فتصور منشا
كما اورد المحشي سابقا ولا دخل له بهذا الايراد ثم ذكر في دفع السؤال تاما ان ما ذكرت من تصور اجتماع الضدين
بط لانه لا يمكن تصوره بل انما يتصور اجتماع المتخالفين ويحكم بنفيه عن الضدين وظ انه في هذا المقام
لا يتوجه عليه شيء من الايرادين فتامل قوله باعتبار انه لا يوجد شيء اي بعنوان انه شيء لا يوجد شيء هو
نقيضه وهذا نوع اعتبار له ولا يخفى انه اذا كان المقصود انه لا يمكن تصوره بمهيته بل باعتبار ما يكون
تخصيص طريق تصوره بالنحوين المذكورين مما لا وجه له اذ يتصور وجوده اخر ايضا الا ان يكون على
سبيل التمثيل فتدبر قوله واما رابعا فلان اه الظاهر ان شارح الشرح حمل ما ذكره الشارح قبيل البيان على طريق
الثاني الذي نقله عن الشيخ وما ذكره بعده على الاول وح لا غلط لا يقال لم حمله على هذا الوجه حتى يكون في كلام
الشارح خلط وهلا حمله على ما ذكره المحشي او على ما ذكره المحشي ايضا يكون فيه خلط احد الوجهين بالاخر على ما عرف
بنفسه مع ان ذكره الوجهين في الموقف هو يحكم على حمل كلامه ههنا عليهما كما لا يخفى قوله نعم في كلام
الشارح ههنا نوع تشويش واضطراب قد تصدى بعض الفضلاء لدفع الاضطراب وبيان الجواب
على ما يزول به الارتياب فقال حاصله ان تصور المستحيل على وجهين احدهما تصوره على وجه النفي بان
تصور المح بانه معدوم ومستحيل وليس بواقع وامثالها وهذا التصور ليس بمستحيل كتصور اجتماع الضدين

معا في نفسه لان عدمه في نفسه عين عدمه الرابطي كما ان وجوده في نفسه ليس الا وجوده الرابطي كما بين في باب
المعاني الثابتة للغير وهذا لا يستلزم الا تصور الاجتماع المطلق وتصور الضدين والحكم بنفيه عن الضدين وشيء
منه هذه التصورات غير ممتنع وهذا بالحقيقة ليس تصور المح بل لغيره حقيقة والاخر تصور المح على وجه
الثبوت ومعناه ان تصور حقيقة مهية المح محصلا بان ينتقش تمام حقيقة المح في العقل كتصور الضدين
المجتمعين وهو معنى تصور اجتماع الضدين موجودا في نفسه وهو تصور الذي زعم المستدل انه ممتنع لانه
تصور الشيء على خلاف مهيته وعبر عنه بتصور وقوع المح وتصور المح مثبتا لا ما فهمه المحشي الشارح في تقرير الدليل
اي المركب التقييدي من مهية المح والوجود فاورد عليه ما اورد والعجب انه قرر بيان الجواب كما قررنا ولم يلتفت
الى انه ح لا يكون مطابقا لتقرير الدليل اصلا على ما فهمه لان مبنى ما فهمه في الدليل على انه يمكن تصور مهية المح
حقيقة لكن لا يمكن تصور المركب التقييدي منه ومن الوجود في الواقع وبناء بيان الجواب على انه يمكن تصوره
حقيقة بل منفيا وهو ليس تصوره حقيقة بل تصوره باعتبار من الاعتبارات وهذا بعينه ما قال في البيان
فمدار الجواب على تخصيص التصور الذي ادعى في الدليل امتناعه بتصور مهية المح محصلا حقيقة وليس المدعى هو
امتناع تصور المستحيل مطلقا حتى على وجه النفي ايضا الذي تصوره حقيقة بل تصور وجه له فما ذكره المعترض وهو
امكان تصور المح على وجه النفي لا يضر المستدل فما قبل البيان وبعده كلام واحد مناط الفرق بين
تصور المح على وجه الثبوت والنفي لكن بين في البيان طريق تصور اجتماع الضدين منفيا ومعناه اشهر
كلامه رفع مقامه ثم فرع على ما افاده فيما قاله شارح الشرح من ان ما ذكره في البيان طريق
تصور المح على وجه التشبيه وما قبله طريق النفي والشارح خلط بينهما اذ ليس غرض الشارح من تصور المح منفيا الطريق
الاخر المنقول عن الشيخ بل غرضه منه ما ذكره في البيان وعبر عنه بتصور المح منفيا وكذا ما ذكره المحشي في توجيه
ما قبل البيان اذ مدار الجواب على الفرق بين تصور المح منفيا وغير مثبتا وان اللازم ههنا تصوره منفيا
بالمعنى الذي ذكرنا وليس مناط الفرق بين تصور مهية المح من حيث هي وبين تصوره من حيث انها ثابت
وكذا ما ذكره اولا بعدم انطباق البيان على ما قبله لان مبنى الامر في البيان ليس على ما ادام يتصور اجتماع
الضدين كما توهم بل بناءه على انه اذا لم يتصور اجتماع الضدين مثبتا بل منفيا ففيه بيان كيفية تصور
اجتماع الضدين منفيا على ما حررنا سابقا فانطبق ما ذكره في البيان على ما سبق عليه وكذا ما ذكره ثانيا

لان الاجتماع كما تقرر فى الطلب الذى ليس وجودها فى نفسه الا وجهه الرابطى فمعنى ثبوت الاجتماع فى نفسه هو ثبوت
الاجتماع للضدين ولا معنى له غير ذلك فالمراد بالثبوت فى الاول والآخر هو الثبوت فى نفسه لكن لما
كان ثبوت اجتماع الضدين فى نفسه هو ثبوته للضدين صرح بالآخر فظهر ان كلام الشارح المحقق خال عن
الاضطراب والتشويش وما ذكره المحشى فى غاية توجيهه تكلف مستغنى عنه وظهر من تضاعيف الكلام انه لا يرد على الدليل
بعد تقرير الجواب وتوضيح المراد من الدليل الا الايراد الثالث الذى اورده المحشى الشريف عليه واشار اليه ههنا ولا
يرد عليه الايراد الاول لان المبنيان على ان المطالب المركب التقييدى هذا كلامه وفيه بحث اما
اولا فلان حاصل الجواب على هذا التوجيه ان المدعى ان تصور المستحيل بماهيته مستحيل لا باعتبار من الاعتبارات
وفيما ذكره السائل تصوره باعتبار ما ولا يخفى ان شرح لا دخل لاقحام حديث النفى والاثبات اصلا اذ ليس
معنى التصور مثبتا هو التصور بالكنه ومنفيا التصور بالوجه وهو ظ وليس ايضا التصور مثبتا مستلزما للتصور
بالكنه اذ يمكن ان يتصور اجتماع الضدين مثلا باعتبار انه معنى مغاير لارتفاعهما وهذا نوع اعتبار له او التصور
اجتماع الضدين مثلا باعتبار انه على طريق التشبيه من غير حكم عليه وليس ايضا التصور منفيا مما لا تصور
الا بالوجه اذ يحتمل ان يتصور الشيء بماهيته ويحكم بكونه معدوما فالتعبير عن التصور بالماهية وبالوجه بالتصور
مثبتا ومنفيا والقول بان تصور الشيء مثبتا حج لا منفيا مما لا وجه له فلان كون اجتماع النقيضين مثلا
ثبوته فى نفسه عين ثبوته الرابطى وكذا عدمه فى نفسه عين عدمه الرابطى فاسد وان زعمه قوم
ضرورة التغاير بينهما نعم هما متلازمان هذا ولا نسلم ان هذا التلازم يكفى لتوجيه الكلام لان ثبوته
الرابطى فى نفس الامر ملزوم لثبوته فى نفسه فيه وعدمه لعدمه واما تصوره منفيا اى بالنفى الرابطى فلا
يستلزم تصوره منفيا بالنفى فى نفسه ولا عدم تصوره مثبتا بالثبوت فى نفسه ولا يكفى لتوجيه الكلام
فافهم واما ثالثا فلانه يرد على الدليل على هذا التقرير انه لو تم انما يدل على انه لا يمكن ان ينتقش فرد من الشيء
بماهيته فى الذهن لان ذهنه يأبى عن ثبوته ولا يدل على انه لا يمكن تصور مفهوم المستحيل كمفهوم اجتماع
النقيضين مثلا فلم لا يجوز ان يتصور مفهوم اجتماع النقيضين مثلا ويطلب افراده واما رابعا فلانه يرد
عليه ما اورده المحشى اولا على شارح الشرح من ان هذا انما تم فى المستحيل مطلقا لا فى الخارج فقط كما هو المدعى
ههنا اذ المستحيل الخارجى محالا لا يأبى ذاته عن ثبوته فى الذهن فلم لا يجوز ان يتصور بماهيته واما خامسا

فلانه

فلانه على هذا التقرير للدليل يكون الوسط بيستدعى الحصول يستدرك مع انه يعتقد انه لا بد منه كما سبق مفصلا
فتذكر واما سادسا فلانه على هذا التقرير لا يمكن توجيه السؤال الثانى بحيث يتوجه فى مقابلة الدليل ويكون
مغايرا للسؤال الاول وينطبق عليه الاجوبة كما يظهر بالتأمل ويجيء تمام تحقيق ذلك ان شاء الله تعالى واما
سابعا فلان حاصل ما ذكره المحشى فى توجيه الجواب هو ان المدعى انه لا يجوز تصور المستحيل مثبتا وههنا تصور بعض الماهية
بدون الثبوت فلا يناقض مدعانا هذا هو الجواب الاول على ان فيما ذكرتم لم يتصور المستحيل بل تصور الاجتماع
المطلق ونفى عن الضدين والاجتماع المطلق ليس بمستحيل فلا يناقض ما ادعيناه من انه لا يمكن تصور المستحيل
مثبتا اذ لم يتصور فيه المستحيل اصلا فضلا عن تصوره مثبتا وظاهر ان كلا منهما موجه مطابق لتقرير الدليل
فما ذكره من التعجب عجيب وبما فسرنا ظهر حال ما ذكره من التفريعات والعجب انه حمل كلام شارح الشرح
على ما هو الظاهر من تطبيق الجواب السابق على طريق النفى وما بعده على طريق التشبيه ولم يشر الى انه ح يندفع
الايراد الرابع للمحشى كما ذكرنا مع شدة اهتمامه بدفع ايراداته وتطويل القول فيه فافهم ولا يذهب عليك
ان ما ذكرنا فى دفع الايراد الثالث للمحشى هناك لا يمشى ههنا اذ المستدل على ما ذكره يدعى انه لا يمكن
تصور الشيء بماهيته لان ماهيته يأبى عن ثبوته مطلقا وظاهر انه يرد عليه انه يمكن تصوره بوجه ما وهو كاف فى
الطلب فما ذكره من ورود الايراد الثالث ههنا صحيح لكن لا يرد عليه هناك كما علمت قبيل ذلك قوله
وحاصله ان المتنازع فيه اه هذا وان كان حمل كلام المص والشارح عليه لا يخلو عن بعد لكنه الجواب الحق فينبغي ان
يحمل عليه لانه اذا فرض السؤال فيما كان ثبوته فى الذهن ايضا محالا كاجتماع الضدين مثلا كيف يحمل هذا الجواب
اما اولا فلانه لا يمكن فرض السؤال فيه اذ يلزم فيه فرض التناقضين اذ فرض كون ثبوته فى الذهن محالا لا ا....
عدم ثبوته فى الذهن وظاهر انه ح مغالطة واما ثانيا فلانه يجاب ح بان المستحيل على هذا يكون هو الفرد ولم يتصور
والثابت هو المفهوم وهو غير مستحيل اوفق ان الثبوت الذهنى على نحوين على ما حققه السيد الشريف فى بعض
حواشيه والمستحيل انما هو ثبوت اجتماع النقيضين مثلا على احد النحوين الذى منشأ الوجود الخارجى فى كونه منشأ
للآثار وهو بهذا النحو غير متصور اذ لم يكن له ثبوت بهذا النحو والمتصور انما هو ثبوته على النحو الآخر وهو بهذا
النحو غير مستحيل فتأمل وقال شارح الشرح ان الجواب الاول معارضة ولا يتوجه الا اذا جعل السؤال دليلا
للمعارضة وبالجملة فحاصله ان المستحيل هو الخارجى ليس هو الذهنى وهو ظ والمتصور هو الذهنى لانه الحاصل فى

العقل فليس المستحيل هو المتصور فان قيل عدم الحصول فی الذهن لا یوجب عدم التصور وان المتصور هو الذی حصل فی
العقل صورته لا هو نفسه قلت انما یکون ذلک فیما له صورة والمستحیل لیس کذلک وفیه نظر انتهی وکان وجه
نظره ان المستحیل لا یکون له صورة وجهة خارجیه ولا یبعد ان یکون له صورة فی العقل ثم لا یخفی ان
المعارضة متوجهة سوا جعل السؤال دلیلا للمخالفة او جعل معارضة علی ما ذکره شارح الشرح وتبعه المحشی
لانه یکون دلیلا علی ان المستحیل ثابت فی الذهن فیجیء فی مقابلة الاستدلال علی انه غیر ثابت فیه فقوله
ولا یتوجه آه لا اتجاه له وهو ظ وایضا لا یخفی ان بناء هذا الجواب علی هذا التقریر علی مغایرة المهیة الذهنیة
الخارجیة اذ لو کانا واحدا یلزم ان یکون الخارجی ایضا متصورا هذا وبما قررنا یظهران ما افاده بعض الفضلاء
فی تقریر هذا الجواب بعد جعل الاجوبة الثلثة مبنیة علی القول بمغایرة المهیة الذهنیة والخارجیة بالذات
کما هو رای البعض من ان مقتضی معارضتکم ان المهیة الذهنیة غیر مستحیلة لثبوتها فی الذهن فالثابت فی الذهن
لا یکون مستحیلا والمهیة الخارجیة هو المستحیل وهو غیر ثابت فی الذهن فلا یکون المستحیل ثابتا فی الذهن
فالمستحیل غیر ثابت والثابت غیر مستحیل انتهی وجدا مما ذکره شارح الشرح ویرد علیه ایضا نظر الایق
المذکور فی شرح الشرح لانا لا نم ان الخارجیة غیر ثابتة فی الذهن اذ الثابت فی الذهن اعم من ان یکون
ثبوته فیه بنفسه او بصورته وههنا تحقیق الثانی فی الجواب وفیه نظر فتامل **قوله** لکن لا یکون الحکم
علی الصورة الذهنیة یمکن ان یکون مراده ان الحکم لیس علی المفهوم بل علی الفرد کما یشعر به قوله بل
علی ذات الممتنع وهو غیر ثابت فی الذهن بل الثابت فی الذهن انما هو المفهوم فلا یلزم
الحکم بالامتناع علی ما لیس بممتنع وح یندفع ما اورده المحشی کما لا یخفی **قوله** اللهم الا ان یجعل آه
فیه ان المعتبر اللازم فی الطلب هو تصور ثبوته الخارجی وههنا لم یحصل ذلک لان حکم الذهن علی
الخارج یستدعی تصور ثبوته الخارجی وههنا لیس الحکم علی الخارج لانه یلزم تصور الامر علی خلاف
حقیقته فیکون علی الذهنی فلا یستدعی الا تصور الثبوت الذهنی وهو لا یکفی فی الطلب فلا یکفیکم
فلا یضرنا ولا یخفی ما فیه من التکلف والتعسف **قوله** والصواب ان یقال آه لیت شعری انه اذا لم یصح
الحکم علی الممتنع بالامتناع الخارجی لا یمکن لنا هذا الحکم مع قطع النظر عن کونه صادقا او کاذبا فکیف
یحکم ونقول ان اجتماع النقیضین مثلا ثبوته فی الخارج ممتنع وهذا عجب نعم لو قیل انه لا یصدق

بهذا

بهذا الحکم ما آه علی انه اذا لم یکن للمستحیل ثبوت فی الخارج لم یثبت له الامتناع لان ثبوت شیء فی ظرف یستلزم
ثبوت المثبت له فیه ان لم یکن فسر عا واذا لم یکن الحکم صادقا لم یثبت ثبوت المستحیل علی ما ذکره
السائل لکان له وجه لکن یرد علیه ان الحکم بثبوت الامتناع الخارجی للمستحیل لعله لیس ظرف الثبوت
فیه هو الخارج بل الذهن فهو ح لا یقتضی الا الثبوت الذهنی للمستحیل فیطل استدلالکم ونحن نعلم صحة
الحکم الثبوتی علی المستحیل بالامتناع فیکون الحال کما قلنا البتة فیصح استدلالنا فافهم وقال بعض الفضلاء
ان خلاصة الثالث انه علی ما ذکرتم من ان الذهنی ممکن ثابت لا یکون الحکم بالاستحالة علیه فکان الحکم
بالاستحالة والامتناع علی الامر الخارجی فلا یکفی فی صدق هذا الحکم ثبوت المهیة الذهنیة لان حکم الذهن
علی الخارج یستدعی ثبوت المهیة الخارجیة للمستحیل لانه هو المحکوم علیه وقد ذکرنا ان ثبوت المهیة الخارجیة
ممتنع فی الذهن لانه تصور الامر علی خلاف حقیقته لثبوت المهیة الذهنیة للمستحیل لا یکفیکم فی صدق
الحکم علی المستحیل فلا یثبت مطلوبکم من ثبوت الممتنع فاذا لم یتم معارضتکم فلا یضرنا انتهی ویمکن ان یورد علیه
ایضا انا نعلم قطعا صدق الحکم الثبوتی علی المستحیل بانه معدوم فی الخارج مثلا فیبطل ما ذکرتم ویثبت
ما ذکرنا فتامل ثم قال رحمه الله تعالی والکل ضعیف لان التحقیق ان الاشیاء بانفسها حاصلة فی الذهن
والمهیة الذهنیة عین الخارجیة وان الثبوت الذهنی لا ینافی الاستحالة الخارجیة وان المحکوم علیه بالاستحالة
هی المهیة لکن الاستحالة عبارة عن امتناع الوجود الخارجی فالجواب الملایم فتقریر الدلیل ان تصور الثبوت
الذهنی للمستحیل لا یکفی فی التکلیف لان التکلیف بالشیء عبارة عن استدعاء وجوده فی الخارج فلا بد
من تصور وجوده الخارجی فقال المعترض بقوله وذلک کاف فی طلبه باطل والجواب علی النهج المذکور
فی الشرح وان امکن حمله علی هذا الجواب کما فعله المحشی الشریف الا انه لا یلایمه قول المص فیکون الخارجی مستحیلا
بطریق التصریح واللزوم فانه یشعر بان کون الخارجی مستحیلا عنده یلزم من معارضة الخصم کما حملنا
الجواب علیه اولا فتامل فان الکلام علی کل من التقادیر لا یخلو من قصور وتشویش ولا یذهب علیک
ان حاصل الدلیل علی ما فسره هذا الفاضل هو انه لا یمکن تصور المستحیل بماهیته لان ماهیته تنافی وجودها
فکیف توجد فی الذهن علی ما عرفت وظ انه لا یتوجه علیه السؤال الثانی علی الوجه الذی حمله المحشی
اذ کون الممتنع مما یصح تصور ثبوته الذهنی لیس فی مقابلة اصلا نعم هو فی مقابل الدلیل علی التقریر الذی ذکره

المحشي الذي بناه على استحالة تصور ثبوت المح كما لا يخفى ويمكن ان يوجه السؤال بوجه اخر بان يق ان المحال المحض
حقيقته في الذهن لا يحكم عليه بالحكم الثبوتي بانه معدوم مثلا وثبوت الشيء لغيره فرع ثبوته في نفسه
فيلزم ان يكون لمهية المح ثبوت واذ ليس في الخارج فهو في الذهن فيثبت ان حقيقة المح ثابتة في الذهن فبطل
ما ذكرتم وهذا توجيه حسن لا تكلف فيه وح يتجه السؤال في مقابلة الدليل على تقرير هذا الفاضل لكن لا يخفى ان
ما ذكره من الجواب الملايم لا يكون في مقابلة الدليل بل هو انما ينطبق على تقرير الدليل والسؤال على ما اورده
المحشي فكان هذا الفاضل غفل عما ذكره في تقرير الدليل بالكلية هذا ونحن نجيب بان تقرير السؤال على هذا الوجه
الاخير قوي لا يندفع الا بارتكاب انه لا يمكن الحكم الثبوتي على المستحيل وان الحكم عليه بالامتناع وامثاله يرجع
الى احكام سلبية ولا ضير فيه فتدبر قوله اما الدول فبان يق آه في الحاصل ان عدم القدرة قبل زمان
الفعل لا يستلزم كونه غير مقدور اصلا حتى يكون التكليف به تكليفا بالمح وانما يلزم ذلك لو لم يكن له القدرة
حال الفعل ولم يقل به احد هكذا ينبغي ان يق ههنا وسيجيء تفصيل القول ان شاء الله تعالى قوله فالتكليف لا
يتعلق الا به لا افهم معنى تعلق التكليف بالكسب اصلا اذ لا كسب الا ان ارادة العبد مقارنة للفعل
وليست مؤثرة فيه وظ ان تلك الارادة ليست بقدرة العبد بل فائضة من جانب الله تعالى فمعنى
تكليف العبد بالكسب فتامل قال الشارح وهو ح غير مكلف ثم بل الحق كما ذهب اليه الاشعري يق آه
التكليف حال الفعل ايض وسيجيء تحقيق القول فيه ان شاء الله تعالى قال الشارح وان كان ممتنعا لغيره قد
ظهر بما عرفته سابقا انه ليس ممتنعا بالغير ايض على نحو لا يجوز التكليف به اذ ليس علمه تعالى سببا لامتناعه بل
امتناعه انما نشا من جانب المكلف وعلمه تعالى تابع له ولا ضير في التكليف به ح هذا وعلم بهذا
ان قول الشارح وان امتنع لغيره من علم آه لا يوافق التحقيق فتامل قوله ونحن نجيب بان مجرد كون التصديق
وذلك بان يق ان التصديق بعدم التصديق يستلزم عدم التصديق اذ لو وقع منه تصديق يلزم ان يكلفه
تعالى بالتصديق بما يخالف الواقع وهو مح عليه تعالى وح لا حاجة الى توسيط العلم هذا غاية توجيه
كلامه وفيه تامل اذ على هذا لا يجوز التمسك بانه تعالى لا يكلف بالتصديق بما يخالف نفس الامر ومع
توسيط العلم لا حاجة اليه فهذا لا يوجب سندا كما وليس للاشعار في كلام شرح الشرح بذلك فتامل
قوله اقول لا يخفى ما فيه الاوضح في الايراد عليه ان يق انه بدون توسيط العلم لا يمكن اثبات يستلزم آه

التصديق

التصديق بعدم التصديق ايض اذ يجوز ان يغفل عنه ويصدق بعدم التصديق ومراد المحشي ايض هو هذا الا ان في
تقريره تطويلا وزيادة لا يحتاج اليه فافهم قوله بيان الاستلزام آه ادق انه عبر عن عدم التصديق بالتكذيب
لان حصوله ههنا في ضمن التكذيب كما افاده بعض الفضلاء قوله اقول يمكن ان يجاب عنه آه ويرد
عن هذا ان يق انه ظ ان المراد بلا يؤمنون انه لا يؤمنون بشيء مما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وسلم من حيث
انه جاء به النبي صلى الله عليه وآله وح فنقول انه مكلف بالتصديق بعدم التصديق من حيث انه جاء به النبي
صلى الله عليه وآله على ان يكون من حيث قيد التصديق يقينا لا اذ هو مكلف بالتصديق بجميع ما جاء به من حيث
انه جاء به وهذا من جملته وهو يستلزم لعدم التصديق من حيث انه جاء به النبي صلى الله عليه وآله فيستلزم المح
واجاب بعض الفضلاء عن الشبهة على هذا التقرير بانا لا نم ان ابا جهل مكلف بالتصديق بهذا الخبر من حيث
انه جاء به النبي صلى الله عليه وآله فان هذا التكليف تكليف مرتب على عدم ايمانه مثل التكليف
بالجزية والاسلام فانه بمنزلة انه قيل لمن لم يؤمن بالسلام تؤمن فاعط الجزية وليس المراد انه اعط
الجزية من حيث انه جاء به النبي صلى الله عليه وآله كيف والاتيان بها من هذه الحيثية يستلزم الانقياد
بالنبوة وح لا يلزم عليه الجزية فكذا ههنا التكليف بالتصديق بعدم التصديق مرتب على عدم تصديقه
بالنبوة وح ليس مكلف به تكليفا به من حيث انه جاء به النبي صلى الله عليه وآله كيف ولو صدق به من
هذه الحيثية لم يكن عليه هذا التكليف وضعفه ظ اذ ظ ان التكليف بهذا التصديق تكليف به من حيث انه
جاء به النبي صلى الله عليه وآله كيف وليس طريق آخر يوجب هذا التصديق والفرق بينه وبين الجزية واضح
وايض على هذا يجب القول بكونه غير مكلف بالتصديق المذكور اصلا اذ ما ثبت انما هو تكليفه بما جاء
به النبي صلى الله عليه وآله من حيث انه جاء به فاذا لم يكن هذا من تلك الجملة ولا دليل من خارج يدل
على تكليفه به يلزم القول بعدم كونه مكلفا به اصلا وهذا مع انه خلاف ما صرح به كان التزامه مشكل
جدا وكان قول هذا الفاضل فتامل فيه قوله في ذيل نقلنا اشارة الى ما ذكره من الوجهين او احدهما فان
قوله يستلزم لعدم التصديق اي عدم الايمان فعلى هذا التقرير يلزم التكليف بالايمان وبعدم الايمان
فيلزم التكليف بالنقيضين وفي التقرير السابق لزم التكليف بما يستلزم نقيضه فلا تغفل قوله والقول
يمكن تقرير الدليل آه الفرق بينه وبين سابقه انه هناك لعدم بين استلزام التصديق بعدم الايمان لعدم

الايمان قال فهو مكلف بالايمان ايضا فيلزم التكليف بالنقيضين الايمان وعدمه وههنا حذف هذه المقدمة وقال فهو مكلف بالايمان وبما يستلزم عدم الايمان فيلزم التكليف بالشي وبما يستلزم نقيضه فتدبر واعلم ان الحق في الجواب بعد تسليم تمامية تلك المقادير ان التكليف بالمحال انما هو من جانب المكلف لان عدم ايمانه سبب للتكليف بهذا اذ لو امن لم يكن مكلفا بهذا التصديق وقد عرفت انه لا محذور في التكليف بالمحال اذا كان المكلف سببه واحال الامر على نفسه فتذكر فان كان مراد الخصم ايضا هو هذا فنعم الوفاق والا فالامر كما ترى فتامل وهذا الجواب ليس مما علموا الحجة به لو تمسك المستدل بقوله تعالى قل يا ايها الكافرون لا تتجه هذا الجواب اذ قد وقع فيه الامر بالتبليغ وقد اخبر فيه عن حالهم بانهم لم يعبدوا الله قط لا في الماضي ولا في الحال ولا في الاستقبال على ما هو الظاهر من سوق الاية وذكره المفسرون ولا شك ان المراد بالعبادة ههنا هو الايمان لا خصوص العبادات بالمعنى المصطلح فقد كلف بالايمان وبالتصديق بعدم الايمان وهو صحيح بنحو ما ذكرنا من التقريرات فالحق في الجواب ما ذكرنا فتدبر قوله فليتامل فيه لان التزام سقوط التكليف عن ابي جهل واضرابه جدا بل لا يبعد دعوى الضرورة من الدين في خلافه فتامل قال الله واخباره لرسوله كاخباره لنوح قال في الردود والنقود لشبهة اخبار نوح عليه السلام لانه صريح بان الاخبار له لا لقومه اذ قال لن يؤمن من قومك والا لكان الواجب ان يقال لن تؤمنوا ونحوه انتهى ويقرب من هذا ما في شرح الشرح وما افاده بعض الفضلاء ايضا وانت خبير بان قوله انذرتهم ايضا خطاب صريح الى النبي صلى الله عليه وسلم نعم يمكن ان يقال ان قوله تعالى واوحي الى نوح وقوله تعالى فلا تبتئس بما كانوا يفعلون وما يتلوه ربما يقوي كون المقصود اخبار النوح على المخاطبة معه من غير قصد الى اخبار القوم اصلا فايراد التشبيه كانه بهذا الاعتبار هذا واما ما في شرح العلامة من ان التشبيه ليعلم ان اخبار نوح على مع كونه مؤكدا بلفظة لن اذا لم يخرج الممكن عن امكانه فاخبار الرسول صلى الله عليه واله لكونه غير مؤكد اولى بان لا يخرجه عنه فكما ترى فافهم قوله لان فايدته هذا الابتلاء هذا وان اشتهر بينهم لكن مما يقبل المنع اذ يجوز ان يكون فايدته في بعض المواضع امرا اخر كاتمام الحجة مثلا الا يرى ان الابتلاء الذي فايدته ايضا انما هو الابتلاء في الظاهر لئلا يبقى للمكلف حجة والا فهو سبحانه عالم باسرار الامور لا يحتاج الى الابتلاء

الابتلاء فمع اخبارهم بذلك يجوز ان يكلفوا لئلا يبقى لهم في الظاهر حجة ولا يمكنهم ان يقولوا انا لا نستحق العقاب اذ لو كلفنا به لاشتغلنا به فتامل وقال في شرح الشرح ان الكفار مكلفون بالايمان اجماعا سواء ورد الاخبار بانهم لا يؤمنون او لم يرد وكذا اذا ورد ولم يسمعوه او سمعوه ولم يصدقوا به اما لو صدقوا وعلموا ان الفعل ممتنع منهم البتة لسقط تكليفهم بذلك بالاتفاق على ما صرح ولا يلزم من هذا عدم تكليفهم بالايمان على تقدير سماع الاية الدالة على انهم لا يؤمنوا لانهم لا يصدقونها ولا يحصل لهم العلم بمضمونها والا لزم كذب الاخبار بانهم لا يؤمنون انتهى وفيه بحث لانهم اذا سمعوا هذا الخبر من النبي صلى الله عليه واله لزم على معتقدهم من ان فايدة التكليف الابتلاء سقوط التكليف وان لم يصدقوا به لانهم يقولون لا يخلو اما ان يكون صادقا او كاذبا فعلى الاول الفعل ممتنع منهم فيستحيل منهم العزم على اتيانه فلا يجب متابعته فيمتنع ايضا العزم على امتثال تكليفاته فلا فرق بعد السماع بين التصديق وعدمه نعم اذا سمع الاخبار من غير النبي صلى الله عليه واله ممن يحتمل كونه في اخباره عليه عليه السلام لم يسقط التكليف وكان لذلك قال الشارح بعد علمهم باخباره فالمعتبر هو العلم بالاخبار لا تصديقه فتدبر قوله الاظهر في تحرير المسألة لان ما كان مقيد الشرط في التكليف حصوله بلا خلاف فالاولى ان يصرح بخروجه عن موضوع هذه المسألة قوله لان النزاع انما وقع فيه قال بعض الفضلاء ان منشأ هذا الخلاف اشتباه زمان عدم الشرط باشتراط عدمه ثم قال وانما قيد بالشرعي مع ان التوهم الذي هو مناط الخلاف مشترك بين الشرعي والعقلي لانه لما كان الشرط الشرعي الذي كلامهم فيه وهو الايمان مكلفا به شرعا براسه مع قطع النظر عن كونه مقدمة للمشروط فلا يلزم من عدم التكليف بالمشروط في حال عدم الشرط الشرعي امكان خلاص المكلف من التكليف بدون الامتثال المطلق بان لا يفعل الشرط حتى يجب عليه المشروط لانه يجب عليه الاتيان بالشرط الشرعي اب واذا اتى به وجب عليه المشروط بخلاف الشرط العقلي فانه لا يجب عليه الاتيان به الا لكونه مقدمة للواجب فاذا فرضنا انه لم يجب المشروط الا مع وجود هذا الشرط فمع عدمه لم يكن مقدمة للواجب ايضا فلم يجب على المكلف شيء اصلا لا الشرط ولا المشروط وارتكابه قبيح جدا ولذلك لم يقع الخلاف فيه فتامل وانت خبير بانه لو كان النزاع في خصوص الايمان وامثاله كان ما ذكره متجها لكنه ليس كذلك

بل الكلام في مطلق الشرط الشرعي كما صرح به الشروح لا يستقيم ما ذكره اذ ما ذكره في الشرط العقلي جار في كثير
من الشروط الشرعية التي لم يكلف بها عليحده فهم لو تفطنوا بذلك كيف يكنهم ذلك الحكم في جميع الشروط
الشرعية بل يجب عليهم الاقتصار على الايمان وامثاله اذ لا يجري ما ذكر الا فيه كما يشير اليه كلام هذا الفاضل
نفسه حيث قال لما كان الشرط الشرعي الذي كلامهم فيه اه فتامل وقال شارح الشرح الذي يلوح من اصول
الحنفية ان نزاعهم ليس الا في تكليف الكفار بالفروع دون مثل وجوب الصلوة على المحدث ولا يخفى
ان دليلهم المذكور ايضا لا ينطبق الا على الخصوص فالظ ان مرادهم هو ذلك وح ليس مذهبهم ذلك المشهور
فافهم قوله للفعل المنهي عنه العبادة لا يخ عن تعقيد والمراد واضح قوله هذا التقرير ليس على ما ينبغي قال بعض
الفضلاء ان مراد المص والشـ ان الجواز في خصوص تكليف الكافر قطعي والوقوع فيه ظ وليس المراد بالجواز
والوقوع في اصل المسئلة حتى يرد انه كلاهما قطعي اما قطعية الجواز في اصل دليلها انه لو لم يجز في هذه المادة
لكان لفقدان الشرط لكن التكليف في امثاله واقع مع فقدان الشرط مثل المحدث وغيره فظهر قطعا عدم
مانعية الفقدان فيجوز التكليف في هذه المادة ايضا فيدل الدليل في هذه المادة على مجرد الجواز دون الوقوع
واما ظهور الوقوع فلقوله تعالى ومن يفعل اه فانطبق الشرح على المتن وتصح المقامان بلا قصور والعجب
من المحشي انه كيف وقع منهم الغفلة عن فرض المسئلة في هذا الجزئي وانه على ما قالوا كيف يكون الدليل
على خصوص المسئلة وهذا خبر بان هذا التوجيه ايضا لا يخ عن بعد ومع ذلك يرد على ما استدل به
على الجواز قطعا في هذه المادة انا لا نم انه لو لم يكن جايزا في هذه المادة لكان لان التكليف مع فقدان
الشرط غير جايز مطلقا اذ يجوز ان يكون خصوص هذا الشرط مما لا يجوز التكليف بمشروطه مع فقدانه
الا يرى ان الدليل الثاني لهم انما يجري في خصوص هذه المادة نعم انما يدل على ان فقدان الشرط من حيث
هو لا يوجب عدم جواز التكليف بمشروطه وهو بعينه الجواز في اصل المسئلة لا خصوص المادة فافهم و
ما ذكره من التعجب امره بين لكن الحق ان كلام المص والشـ ههنا مشوش جدا وشيء من التوجيهات
لم يصف عن كدر فتدبر قوله اقول قول المص في تحرير المسئلة اه الظ انه ليس مراد شارح الشرح
انه لا يمكن حمل كلام المص على التفصيل في اصل المسئلة كيف ولا ريب في ظهوره في ذلك بل مراده
انه يمكن توجيه كلامه بان مراده من عدم الاشتراط في صدر المسئلة ليس خصوص الجواز بل ما يشمل الوقوع

ودليله

ودليله يدل على قطعية الوقوع فلا ضير ان حمل على الوقوع على الجواز والمراد بقوله الظاهر الوقوع في
خصوص المادة ولم يتعرض لدليل الجواز في خصوص المادة بل كلامه في القطعية والظهور اصلا ولا شك
انه يمكن حمل كلام المص على هذا فلا ايراد عليه فتامل وبما قررنا ظهر فساد ما افاده بعض الفضلاء من ان
توجيه شارح الشرح مخالف لتصريح كلام المتن من قوله الوقوع ومن يفعل اه وغيره اذ لا مخالفة كما عرفت
ليس شرطا شرعيا لان وجوب رعاية الترتيب في حروف لفظ الله لغوي لا شرعي كذا في شرح العلامة
واعترض عليه في بعض الشروح بانه ليس لغويا بل شرعي اذ الشرع اوجب الترتيب الواقع في اصطلاح اللغة الشهير
والظ انه بالشرط العقلي اشبه لانه اوجب الشارع لفظ الله وهو مما يتوقف عقلا على كون الهمزة متقدمة
على اللام هذا اذا قلنا انه ليس الوجوب الا خصوص لفظ الله ولم يتعلق وجوب بخصوص جزء جزء منها
كما هو الظ واما لو قلنا تعلق الوجوب به فلا يبعد دعوى كونه شرطا شرعيا فتامل في الحاشية لا ينافي
ان يكون تقدم بعض اه وذلك لان هذا التقدم امر غير الهيئة بل هي منتزعة عنه فلا يلزم من جزئيتها
جزئيته هذا والظ انه ليس مراد المص والشـ ان التقدم والهيئة شرط بل مراده ان الهمزة شرط للدم
شرعا بحيث لو لم يات بها اولا لم يصح الاتيان به شرعا ولا يخفى انه ح لا مجال للمناقشة الثانية اصلا
اذ الهمزة انما هي جزء المجموع لا جزء اللام والكلام فيه نعم يمكن منع كون اللام واجبا بخصوصه بل
الواجب هو مجموع لفظ الله كما عرفت فتدبر قال الشـ لو كلف الكافر بالفروع اه قال بعض
الفضلاء هذا دليل من المخالفين على امتناع هذا التكليف لا مجرد عدم الوقوع كما زعم شارح الشرح
وتقريره انه لو كلف للزم الصحة والتالي باطل فالمقدم اي وقوع التكليف مثله في الاستحالة وهو المط
انتهى وفيه تامل اذ لم يدعوا الا انتفاء التالي بالاتفاق لا استحالته وح لا يلزم الا انتفاء التكليف لا
عدم جوازه وهو ظ ويمكن دفعه باثبات استحالة التالي بان يق ان الصحة هي موافقة امر الشارع
من حيث امره به ويلزمه كون الاتيان به لكونه مما امر به الشارع وهو مستحيل من الكافر المنكر له الا
ان ظاهر الدليل نفي الوقوع كما فهمه شارح الشرح فتامل قوله يمكن ان يق معنى الاية اه ذكر بعض الفضلاء
ان قوله تعالى ولم نك نطعم المسكين ينفي هذا ايضا لانه لو حمل على هذا المعنى يلزم التكرار كما لو حمل على انه لم
نك من المسلمين بعد حمل المصلين على المسلمين على ما ذكره الشـ وان حمل على ظاهره فلا منافاة مع انه

يكفي في المرام ولا يخفى انه لو حمل على هذا المعنى ليس فيه تكرار غير ملايم بل يكون سديدا جدا بخلاف ما لو حمل على
المسلمين بناء على ما ذكره الشارح اذ فيه تكرار مستقبح كما يشهد به الذوق السليم نعم يرد على هذا الحمل وعلى
ما ذكره الشارح من الحمل على المسلمين انه لا ريب في انهما خلاف ظاهر الاية وظاهرها يدل على مطلوبنا
وهو كاف لنا اذ لا ندعي الا ظهور الوقوع كما افاده هذا الفاضل فتامل قال الشارح لان القضاء انما
يجب آه وايضا يجوز ان يكون سقوط القضاء عن الكافر علم من خارج نحو قوله الاسلام يجب ما قبله كذا
افاده بعض الفضلاء آه المكلف بحيث به في الحرام ما كان تاركه مثابا الصواب ان يقال
ما كان الاتيان به مثابا وهو ظاهر قوله اذ كان مقارنا للشعور به والقدرة عليه وانما ترك بمحض الاشتغال
والقربة بل ليس المعتبر في ترتب الثواب الا هذا فلو كف نفسه عن الحرام لا للقربة والامتثال بل لغرض
آخر فلا يترتب عليه الثواب فلو تحقق ذلك القصد ترتب الثواب سواء وقع الكف او الترك و
لو لم يتحقق لم يترتب سواء حينئذ فلا تأييد اصلا كذا افاده بعض الفضلاء قوله ويمكن دفعه بانه يجب آه
حاصله انا نلتزم وقوع العقاب في الصورتين اللتين لم يتحقق فيهما الكف اذ العزم على ترك
الحرام من احكام الايمان في الصورتين لم يتحقق فيترتب عليه العقاب البتة والظاهر كما افاده
بعض الفضلاء ان هذا الالتزام على التقدير الاول وهو ارادة فعل الحرام مع عدم القدرة عليه
لا يخرج من قوة لان ارادة القبيح قبيحة واما على التقدير الثاني وهو عدم الارادة فمشكل جدا اذ لم
يفعل حراما ولم يرده والظاهر ان العزم الذي من احكام الايمان يحصل بعدم ارادة الحرام
فلا يتوقف على امر زايد عليه فتامل قوله كما في الصورة المفروضة اي اذا ترك بلا ارادة اصلا قوله
فاذ حصل التصور بالذات ليت شعري اذا لم يكن النفي الذي هو المقصود بالذات مقدورا
فكيف يحصل بدون ما هو وسيلة اليه وجعل التكليف به تكليفا بتلك الوسيلة حقيقة وايضا
اذا كان المقصود بالذات هو النفي لا غير فبعد حصوله ما وجه ترتب الاثم على ترك وسيلته و
ايضا على هذا يلزم انه اذا تحقق النفي سواء تحقق وسيلته ام لا ترتب عليه الثواب وهو
كيف يجامع عدم مقدوريته بل اقول بالكف ليس الا الفرار عن لزوم مثل هذا وهذه الوجوه
ربما امكن دفعها بالتكلف والتعسف لكن الحق ان القول بالكف في المذهبات الركيك
عنها

عنها كل عاقل بل هذا حق المقال قال الشارح وعورض عليه بوجهين ليس في شيء من الوجهين التعرض
لدفع الدليل الذي ذكره المجيب على كون العدم مقدورا الا بالمعارضة فلا تغفل قوله والباعث له
على ذلك اي حملها وجهين قوله ومعنى هذا اي اذ جعل هذا من تتمة الاول واما اذ جعل وجهين فلا بد
من التمسك به في الوجه الثاني كما لا يخفى قوله فلان كلامه ره يشعر وايضا يشعر بان مناط توهم
الجمهور ان العدم انما لم يكن مقدورا لانه لا يمكن تعلق المشية به وليس كذلك بل مناط توهمهم انه لا بد
ان يكون المقدور امرا موجودا بالفعل اذ القادر كذا افاده بعض الفضلاء ويمكن ان يقال ان قوله وان شاء
ترك لما كان يتوهم منه ان الترك فعل اذ شاء فعله فاعرض عنه وعبر بقوله وان لم يشاء
لم يفعل حتى لا يبقى مجال لهذا التوهم اصلا فلا ينكر كون الترك مترتبا على المشية وقوله اذ ترتب على
عدم المشية لعله على سبيل المثال ولا يلزم ايضا عدم فهمه منشأ توهم الجمهور بل ليس غرضه على هذا
الا دفع ذلك لكنه بعيد وكان الاشعار شعر بامكان هذا التوجيه وتشده فتامل قوله ليس مرضيا
عند المتكلمين الحق ان هذا التعريف تعريف صحيح واما اورده المتكلمون عليه مردود وما عرفوا به
من صحة الفعل والترك لا ينطبق بظاهره الا على قول الاشعري ولا يمكن توجيهه على المذهب الحق
الا بارجاعه الى هذا التعريف من الحكماء وليس ههنا موضع تحقيق هذه الامور لكن قد نبهناك به
فلا تكون من الغافلين قوله لا يقال اذا كانت القدرة آه قال بعض الفضلاء لا يمكن الزام هذا ابتداء
على ما نسب اليه من جواز التكليف بالمحال بل هذا باعث على هذا الانتساب كما مر سابقا فتذكر
فلا يحتاج ح الى التوجيه والتاويل ونحن نجيب بانه على تقدير ان الاشعري كان قايلا بجواز التكليف
بالمحال وبوقوعه ايضا فلا ريب انه لم يقل بان جميع التكليفات تكليف بالمستحيل فلا يحتاج الى التوجيه و
العجب من غفلته ره عن هذا مع انه صرح به الشارح هناك فتذكر لا يقال لا يلزم من هذا الا كون التكليف
قبل الفعل تكليفا بالمستحيل لا مطلقا اذ هو قايل ببقاء التكليف حال الفعل ايضا لانا نقول هب
لكن لا شك انه يلزم ح كون جميع التكليفات تكليفا بالمحال ومتعلقا به في الجملة اذ كل تكليف ثابت
قبل الفعل ان تعلق بالمقدور ايضا والظاهر انه لم يقل به الاشعري ولا غيره ولو سلم فلا ريب ان الظاهر
ان من قال بوقوع المحال انما قال بوقوعه نادرا قليلا ولم يقل احد ان امثال هذه التكليفات قبل

الفعل تكليف بالمستحيل فتامل قوله لانا نقول التكليف قبل الفعل آه قال بعض الفضلاء هذا التزام التكليف
ليس شانا قبل حدوث الفعل والكلام فيه اشهر ولا يذهب عليك انه لا محذور في هذا الالتزام بل المحذور انما
هو عدم ثبوت التنجيز اصلا ولم يلزم ذلك اذ في وقت الفعل تحقق التنجيز وهو ظ لا يقال المحشي لا يقول بعدم
تنجز التكليف حال الفعل لانه عقد تمامية الدليل الاول المذكور لا يقال له لانا نقول هذا الكلام
فرق بين الاشعري والظاهر انه قائل ببقائه حال الفعل وزعم المحشي لا دخل له فيه هذا نعم يرد ههنا انه
اذا ترك المكلف ذلك الفعل في جميع وقته ولم يكن مقدورا له اصلا بناء على مذهب الاشعري فيلزم
ان لا يترتب عليه اثم فلا ينفع الجواب المذكور اذ في ثاني الحال ايضا لم يكن الفعل مقدورا له فيه
فلم يتحقق تنجز التكليف فيه ايضا فلا تكليف ولا اثم اصلا فالحق في الجواب ان يقال انه يكفي في كون
الفعل مقدورا على راى الاشعري وصحة التكليف به كونه بحيث اذا فعل وقع مقارنا للقدرة والفعل
ههنا كذلك وعلى هذا لا حاجة الى التمسك بما ذكره المحشي او قبل وقت الفعل ايضا يجري هذا الكلام
اذ الفعل بحيث اذا فعل فيه وقع مقارنا للقدرة فصح التكليف به ولا حاجة الى التزام ان التكليف
وقع في الحال بايقاع الفعل في ثاني الحال ولا يبعد ان يقال ان مال جواب شرح الشرح يرجع الى هذا
فهو جواب حسن لا يدفع السؤال سوا جعل المحذور هو لزوم التكليف بالمحال او بغير المقدور اذ على
الثاني ايضا نقول ان غير المقدور هو الذي لا يصح تعلق القدرة به اصلا لا ما لم يتعلق به قبل الفعل بعد
ان كان بحيث اذا فعل وقع مقارنا لها وما نحن فيه من قبيل الثاني الا انه كما اورد في تقرير السؤال
لزوم التكليف بالمحال تكلم في الجواب على ما سوه فتامل واعلم ان المشهور ان مذهب الاشعري
هو ان التكليف انما هو حال المباشرة ولا قبل المباشرة فليس الا التكليف بمعنى الاعلام لا التكليف
التنجيزي وكانه لظهور فساده اذ يلزم ان لا ياثم احد بترك المامور به اصلا غير المتعصبون له كالمصنف
النقل وقالوا ان مذهبه ثبوت التكليف قبل الفعل ومعه معا وانه ينقطع قال الشيخ ومنعه امام
الحرمين والمعتزلة قال بعض الفضلاء يمكن رد هذا المذهب بانه لو لم يكن التكليف وقت الفعل
لزم ان يكون من سمع مسلما ولم يكن كافرا اصلا لم يكن مكلفا بالاسلام فلم يكن مثابا بالاسلام
لان قبل البلوغ لم يكن مكلفا اجماعا وحين حدوث البلوغ كان الاسلام حاصلا معه فلا يكون
التكليف به

التكليف به واقحام على هذا المذهب فالاسلام الحاصل في اول البلوغ فلا يكون حينئذ مكلفا به فلا
ثواب عليه والتزامه مشكل جدا فتامل انتهى ويمكن ان يجاب بانه لعله يقول ان التكليف في آخر زمان
عدم البلوغ بايقاع الاسلام في ثاني الحال ولا باس به نعم قبل البلوغ لا يكون مكلفا بالتكليف
التنجيزي ولم يلزم ذلك فتدبر وايضا يمكن ان يقال ان بعد آن انتهاء زمان عدم البلوغ لا يمكن فرض
آن آخر متصل به كذلك ان افرض بعده فبينه وبين الآن المفروض زمان وح فنقول كل آن فرض
في ذلك الزمان وقع التكليف فيه بايقاع الاسلام بعده وهكذا فلم يتحقق ان لم يكن مكلفا بالاسلام
فيه نعم لو كان لزمان البلوغ آن اول لزم ان لا يكون مكلفا بالاسلام فيه وان كان مكلفا
فيه بالاسلام وليس فليس فهو ره ان اراد باول البلوغ الآن الذي هو الحد المشترك بين زماني البلوغ
وعدمه ففساده ظ اذ ليس آن كذلك ولو فرض فلا اسلام فيه وان اراد اول آن يكون الاسلام
فيه ففيه انه ليس آن كذلك وان اراد الزمان الذي في ابتداء البلوغ او الآنات المفروضة فيه فنقول
انه قد تحقق التكليف بالاسلام فيه على ما ذكرنا من ان التكليف بالاسلام في كل جزء وقع سابقا
عليه هذا نعم يلزم ان لا يتحقق التكليف التنجيزي بالاسلام اصلا وهم يلتزمون ذلك في جميع التكاليف
فتامل ثم لا يخفى ان ما ذكرنا اخرا انما هو على راى الحكماء ومن يحذو حذوهم من اتصال الزمان والحركات
كما هو الحق ولا يتمشى من جانب المتكلمين القائلين بالاجزاء التي لا تتجزى فلو حمل كلام هذا الفاضل في هذا الالزام
على الالزام اندفع ذلك فتدبر قوله صحة المنهي عنه كذا في النسخ والصحيح تبديل الصحة بالف قوله
وذلك ان يرجع الى التكليف لا يناسب هذا قوله سابقا لانه تكليف بغير الممكن كما لا يخفى قوله
والطلب يستدعي مطلوبا غير حاصل وقت الطلب ممنوع بل الطلب لا يقتضي الا ان لا يكون المط
حاصلا في اول الامر واما ان لا يكون حاصلا وقت الطلب اصلا فلا على انه يمكن منع هذا ايضا
والقول بانه لا يقتضي الا ان لا يكون المط حاصلا قبل الطلب وبسبب اخر لكن يجوز ان يحصل في
وقت الطلب وبهذا الايجاد بحيث لا يكون متاخرا عنه اصلا كما اذا فرض حصول العلم بانه سبحانه
تكلف في آن او زمان كذا فاوقع الفعل في ذلك الآن او الزمان بلا تاخير فح لا يكون التكليف مقدما
عليه بالزمان اصلا بل بالذات فقط هذا ولعل مراده قال ان الاشارة ان كان طلبا يستدعي

مطلوبا غير حاصل وقت الطلب كصاحب التلخيص وشارحه هو احد الامرين او يكون مبنيا على ان التكليف
لا يجتمع مع وجود الفعل وبما ذكرنا ظهر ان ما ذكره المحشي الشريف مما افاده شارح الشرح فتذكر قوله فالتكليف
المقارن لزمان وجود الفعل اه كان المراد ان التكليف لما استدعى مطلوبا غير حاصل وقت الطلب
فالتكليف المقارن لزمان وجود الفعل لا يكون تكليفا بايجاده في ذلك الوقت لوجوده فيه فلا بد من ان
يكون تكليفا بايجاده في ثاني الحال فيكون تكليفا بايجاد ما قد وجد قبل هذا الايجاد وهو زمان التكليف
والطلب ولا يخفى ما فيه من التكلف والتعسف قوله فينقطع قبل الجزء الاخير اه فيه انه ليس جزء اخير
لا يمكن فرض جزء آخر بعده بل كل ان فرض فيمكن فرض ان آخر بعده وهكذا نعم يمكن فرض قطعة
لا يكون قطعة بعدها وهو غير مجد او لا يمكن الزام انه اذا بقي من الصلوة مثلا ركعة او قدر التشهد او التسليم
ينقطع التكليف عنه وليس عليه بعده تكليف اصلا كيف ولو امكن القول به لامكن القول بانقطاع
التكليف حين الشروع حين الصلوة ولا يقول عاقل فوجب ان يكون كل جزء فرض من اجزاء الفعل
تحقق التكليف فيه فقد تحقق التكليف في جميع زمان الفعل وهو المطلوب لو تحقق الجزء الذي لا يتجزى
فلا يبعد القول بانقطاع التكليف قبل الجزء الاخير في ذلك وثانيا نعم لا يبعد ان يقال في جواب
ما يقال انه على ما ذكرت لا يلزم الا تحقق التكليف في تمام الفعل لكنه اذ حلل يكفي في كل جزء بالنسبة الى الجزء
الذي بعده وانا لا انكر ذلك بل ننكر تحقق التكليف حال كل جزء بالنسبة الى ذلك الجزء نفسه ولم
يلزم ذلك ولعل هذا هو مراد شارح الشرح حيث قال واما ما يقال اه فرفع النزاع لما فيه من تسليم ان
التكليف بكل جزء ينقطع عند مباشرته وان كان باقيا باعتبار جزء آخر متوقع الحدوث انتهى
فعلم ان ما ذكره المحشي ليس تحرير الكلام بما لم يحم حول المرام قوله الذي هو في ان حدوث المجموع في العبارة
مسامحة اذ المجموع لم يحدث في الان الاخير بل في مجموع الزمان فالظاهر ان يقول الذي هو في آن
انتهاء وجود المجموع فافهم قوله ثم والسند ما مر قد عرفت حاله فتذكر قوله بان يفهم الخطاب
قدر ما يتوقف عليه الامتثال لعلك بعدما حصلت جزءا بما اشرنا اليه سابقا علمت ان المراد ان
تصور الخطاب شرط لتعلق التكليف الواقعي لا لصدور الخطاب والا يلزم الدور وذلك كما في قوله
اقيموا الصلوة مثلا فانه قد صدر عن الشارع فكل من حصل له العلم به بعده فانه يتعلق به وجوب الصلوة
فقد

فقيد حصول العلم لم يكن تكليف في الحقيقة بل في صورة العبارة ان فهم المكلف للتكليف الظاهري شرط
لصحة التكليف الحقيقي وتعلقه به هذا وههنا كلام قد وعدناك به سابقا وهو انه على تقدير اشتراط
التصديق ايضا لا يلزم لزوم الدور اما لو كان تصديقا باطلا ناشيا من الجهل فقط واما اذا لم يكن كذلك
فلانه يجوز ان يخبر الشارع احدا بانه سيقع عليك التكليف فصدقه المكلف في ذلك وبعد ذلك
وقع عليه التكليف فيكون التصديق ح سببا للتكليف ومما يتوقف هو عليه والحاصل ان التكليف
لا يمكن ان يكون موقوفا على التصديق بوقوع التكليف الواقعي قبل ظهور لزوم الدور فيه ولا يتوقف
على التصور ايضا على ما مر في النحو ولكن يجوز ان يتوقف التكليف الواقعي على تصديق المكلف الشارع
في ادا وقع الاعلام بالتكليف صدقه المكلف وبعد تصديقه تعلق به التكليف الواقعي ولا دور ح
ولا تحكم في مثل هذا فان له نظاير كثيرة منها الطبيب حصل له العلم بان المريض اذا سمع
خبرا يوجب الفرح برأ من مرضه فيخبره بانه برأ من مرضه فصدقه المريض ويفرح به فبرأ من
مرضه موقوف على تصديقه اذ لو لم يصدق به لم يحصل له الفرح الموجب للبرء ومنها ان زيدا
لا مثلا اخبر احدا بانه يجد الكنز في موضع كذا فصدقه بناء على اعتقاده بصدقه فصار ذلك سببا
لحفره ذلك الموضع فاتفق ان وجد الكنز فيه فوجدان الكنز قد توقف على التصديق به ونظاير
ذلك اكثر من ان يحصى ولا يذهب عليك امثال هذه الاخبار اخبار صادقة اما اذا كان المعتبر
المطابقة لنفس الامر فقط واما اذا اعتبر المطابقة للاعتقاد فلانا نفرض علم الطبيب والرمال
بما اخبرا به وما يتوهم من انها اخبار كاذبة ولكن تحقق مخبرها في الواقع مما لا يرجع الى محصل كما
لا يخفى وكذلك تلك التصديقات تصديقات صحيحة مطابقة لنفس الامر ولا يخفى ايضا ان شيئا مثل
ذلك يجري في الانشاء ايضا لانه يجوز ان يكون التكليف الحقيقي موقوفا على تصديق المكلف بانه
مكلف بهذا التكليف مثلا اذا امر الشارع بالصلوة فهو في الحقيقة اعلام بحيث صدق مكلف بانه
مكلف به فبعد ذلك يتعلق به التكليف فظهر انه لو قيل بتوقف التكليف على التصديق لا يلزم
الدور ولكن الظاهر انه اذا لم يعلم ان الشيء يحصل بسبب ذلك العلم والتصديق يجوز ان يصدق
ويكون ذلك التصديق سببا لوقوعه في الواقع والا اذا علم احداثه لا يقع ذلك الشيء الا بعد تصديقه

بان يقطع بعدم صدور ذلك التصديق لا للزوم الدور بل لان البديهة حاكمة بان العلم بوقوع شيء لا يحصل
لا عن شيء بل يكون له منشأ البتة وكل ما ينشأ العلم منه لا بد ان يكون في نظر العالم متحققا مع قطع النظر
عن ذلك العلم بديهة ايضا فح نقول اذا علم شخص ان علمه بوقوع شيء انما هو بسبب لوقوع ذلك الشيء
فعلمه بوقوعه لا ان يحصل من حضوره او من العلم باسبابه او مسبباته او من اخبار احد يعتقد ذلك الشخص
صدقه اذ لا مخرج لاسباب العلم من ذلك والاول والثالث محال لان اذا المفروض ان حضور ذلك
الشيء موقوف على العلم بوقوعه فما لم يتحقق العلم لم يحصل ذلك الشيء ولا مسبباته فلا يمكن حصول العلم
منهما والثاني ايضا مح لان المفروض ان من اسبابه العلم ولا يمكن ان ينشأ العلم من نفسه بناء على
المقدمة الثانية المذكورة وكذا الرابع لان حصول العلم من الاخبار باعتبار اعتقاد المخبر بوقوع المخبر به
من جهة حضوره من اسبابه او مسبباته الواقعية او اخبار صادق وفيما نحن فيه لا بد ان ينحصر في الشق الثالث
والمفروض ان من جملة اسبابه علم ذلك الشخص فانتهى بالاخرة الى ان يكون منشأ علمه نفس علمه
ولا يخفى ان في صورة عدم علمه بان علمه انما هو سبب له لا يجري هذا اذ يجوز ان يعتقد خطأ سببيته
بشيء اخر له وعلم وقوعه فصدقه بوقوعه او اعتقد سببيته بشيء لم كك او اعتقد ان خبر ذلك الشخص
لا يستند الى تصديقه هذا ولا يخفى ايضا ان هذا انما هو في العلم ولا الخبر فيجوز الاخبار عن وقوع الشيء
وان علم ان هذا الخبر انما هو منشأ لوقوعه كما علم من المثالين المذكورين فتذكر وتدبر واحفظ فانه
ينفعك في بعض المواضع واعلم ان تكليف الغافل انما يصح اذا كلف ولم يكلف بالفحص والاستخبار
ولم يحكم عقله ايضا بوجوب الفحص واما اذا كلف بانه يجب عليك الفحص فما تجده فانت مكلف به
ولم يطلع على هذا التكليف او حكم عقله بوجوب ذلك فلا باس بان وقع عليه التكليف بشيء وان
لم يطلع عليه اذا كان عدم علمه من تقصير حيث لم يتفحص وذلك لان غاية الامر ان يكون
هذا تكليفا بالمحال وقد عرفت ان التكليف بالمح في امثال هذه المواضع مما نشأ من جانب المكلف
ولا محذور فيه فح يجوز ان يرتب العقاب على ترك مثل هذا التكليف ولا باس به فتدبر
قوله ولا يذهب عليك ان تكليف ما لا يفهم آه يمكن ان يق ان المدعى ايضا ليس الا انه لا يجوز
تكليف الغافل مع وجود الغفلة وتكليفه في وقت الغفلة بمعنى انه لو لم يكن غافلا يكلف به فلا شك

في جوازه

في جوازه فليتأمل قوله والمراد من قوله آه اذ لو حمل على ظاهره لم يصلح لدلالة اصلا كما لا يخفى قوله ولعله حجة على من
لم يجوز التكليف بالمح انت خبير بان الش قد صرح بانه لا متنازع في المسئلة فمن لم يجوز التكليف بالمح حتى يكون
هذا الدليل حجة عليه وايضا قوله فيندفع النقض كما ترى اذ لو جعل حجة على من جوز التكليف بالمح نقضا على الادلة
اذ المستدل لعله لم يقل بجوازه نعم المجوز المذكور ان يمنع ذلك مستندا بالتكليف بالمح بناء على مذهبه
وذلك لا يسمى نقضا وهو ظ فالظاهر ان يقول ولعله حجة من لم يجوز التكليف بالمح فيندفع النقض فتدبر
قال الش لنا لو صح تكليف من لا يفهم آه اعترض عليه بعض الفضلاء بانا لا نم ان التكليف يستدعي
حصول الفعل على قصد الامتثال والطاعة خصوصا في النواهي بل ربما كان المطلوب في الامر ايضا حصول اصل
الفعل على اي وجه كان بناء على ان الحكمة المقتضية للتكليف تحصل بمجرد حصوله وان لم يكن للطاعة والامتثال
كثير من احكام الشرع فان المراة مكلف بعدة الوفاة وتخرج من عهدة التكليف بادائها وان لم يقصد
به الطاعة والامتثال وليس عليها اثم ولا عدة اخرى مع قصد الطاعة بل بمجرده يجوز لها التزويج وساير
الاحكام المترتبة على حصول العدة الشرعية نعم تحصيل الثواب متوقف على قصد الامتثال والطاعة و
بدونه لا يحصل وربما انضم الى التكليف باصل العمل التكليف بقصد الطاعة والامتثال ككثير من العبادات
فلو تم الدليل لتم في هذه التكاليف لاشتراط صحة اصل الفعل فيها بقصد الطاعة وهي محال من الغافل فح
هذا يجوز ان يطلب من الغافل حصول اصل الفعل وان لم يكن قصد الطاعة والامتثال وذلك فرع من شرط
غفلته ايضا فتامل فالاولى ان يستدل على عدم صحة تكليف الغافل بان الغرض من التكليف هو الابتلاء
وانه اذا فعله المكلف انما فعله فالاولى كان مثابا بفعله ولو عصاه لعوقب عليه ولا يتحقق التكليف
من وجود شيء من هذه الامور قطعا وهذا مما لا يترتب على تكليف الغافل لا الابتلاء فظ واما الثواب
فلانه مشروط بقصد الامتثال وانه لا يمكن من الغافل واما العقاب فلان عقاب الغافل قبيح عقلا فح
هذا لا يصح ايضا طلب اصل الفعل من الغافل لانه ان فعله فقد فعله لا داخلية لهذا التكليف اصلا وان لم
يفعله فلا يعاقب بذلك فما فايدة هذا التكليف فتامل قال الش كما تقدم من ان التكليف هو مستدعيا
الحصول لا لكونه مع قصد الطاعة ايضا فافهم قوله في القياس الاستثنائي المسلمين اه وجه النظر في الدليل الثاني غرط
اذ لا ارتباط له بالتكليف بالمح الا ان يق ان اشتغال التالي في قوله لو صح لصح تكليف البهائم مبني على امتناع

التكليف بالمحال ولم يكن عدم صحة تكليف البهائم اتفاقيا بينهم وحينئذ فوجه النظر في جواز التكليف بالمحال يلزم صحة
تكليف البهائم هذا واما ان هذا الدليل يدل على انه ممتنع بالذات كما قيل القائل الابهري فكان وجهه
ان تكليف البهائم المستلزم للفهم مع كونها بهائم عديمة الفهم تكليف بالمحال الذاتي اذ لا يجتمع الفهم مع عدم الفهم
وانه لا يلزمه حينئذ فتدبر واما ما ذكره المحشي من كون النظر في الدليل الثالث اشارة الى ما ذكره من منع قوله اذ لا
مانع بعده في البهيمة الا عدم الفهم على ما صرح به في حاشية الحاشية فلا يظهر وجهه اللهم الا ان يقال من جوز
التكليف بالمحال يمكنه المنع المذكور بان يقول انا لا نسلم ان المانع في البهيمة هو عدم الفهم بل يجوز ان يكون عدم اهل
الفهم او عدم استعداد الفهم واما من لم يجوز التكليف بالمحال فلا يمكنه ان يقول ذلك اذ لا شك ان عدم الفهم
ايضا مانع على مذهبه اذ مع عدم الفهم ايضا يلزم التكليف بالمحال وانه لا يجوز على مذهبه وفيه تكلف جدا على
انه يرد عليه ما اورده صاحب القيل لان التكليف مع عدم الفهم تكليف بالمحال الذاتي وانه مما لم يجوزه احد
على زعم القائل فلا يمكن لاحد ان يقول انا لا نسلم ان المانع فيه عدم الفهم فافهم واعترض بعض الفضلاء في على شارح الشرح
بان الشارح سها اولا على ان هذا الدليل من قبل المحققين المجوزين تكليف المحال وان الحجة على من جوز التكليف بالمحال
هي عدم الابتلاء فعدم قيام الدليلين عليهم لا محذور فيه شيء وفيه بحث بان الشارح لم يقل الا ان الدعوى
قال به كل من لم يجوز تكليف المحال الا ان الدليل لا يجري الا على هذا المذهب فتامل فيه ثم ان كون حجة فخر المجوزين
تكليف المحال ان فائدة التكليف الابتلاء حتى يكون عدم الابتلاء ههنا حجة عليهم حينئذ غير معلوم ولم
يدل عليه كلام الشارح فتامل قال الشارح قالوا اولا لم يصح التكليف الغافل اه يمكن تقريره بوجهين على
ما افاده بعض الفضلاء الاول انه في حال السكر مكلف اذ لو لم يكن مكلفا لم يترتب على افعاله مؤاخذة
لكنه يترتب على طلاقه واتلافه وقتله وجوب الغرامة والعوض والدية والقصاص والجواب ان
كون افعاله سببا لتلك الامور لا يستلزم كونه مكلفا بل هو من قبيل ربط الاحكام باسبابها كما في حال
الصبا اذ يترتب عليها الآثار مع انه لا تكليف عليه قطعا بل كترتب وجوب الصوم على دخول الشهر
اذ ليس دخول الشهر فعل احد اصلا فضلا عن ان يكون مكلفا فعلم ان ترتب التكليف على شيء لا يستلزم
كونه فعل مكلف الثاني انه مكلف في حال السكر بعقيب الطلاق والاتلاف والقتل موجبا تهاهم
الغرامة والدية وهو المط وهذا هو الظاهر من تقرير الدليل والاقوى من تقرير الاول والجواب ان هذه الامور
ليس تكليفا

تكليف

ليس تكليفا على السكران بل على الحاكم كما في الصبي فان قتله واتلافه سبب لوجوب الضمان والدية من ماله
على وليه ولا يخفى ان فيما ذكره الشارح في معرض الجواب اشعارا بدفع كلا التقديرين اما الاول فظ واما
الثاني فلقوله على وليه اذ هو انما ينفع في دفع التقرير الثاني اذ في دفع تقرير الاول لا حاجة اليه الا ان يكون
بيانا للواقع واما المحشي فالظاهر انه لم يتفطن الا بالتقرير الثاني وافاد بعض الفضلاء ان قوله بل كربط وجوب
الصوم بشهود الشهر لا ربط له بالتقرير الثاني لانه لا يصح فيه ان يقال وجوب الصوم ليس تكليفا ويمكن
ان يقال ان التشبيه باعتبار ان دخول الشهر سبب لوجوب الصوم ولا تتوهم كون وجوب الصوم
تكليفا على الشهر بل على العباد فكذا ههنا فعل السكران موجب لوجوب شيء على الحاكم لا عليه فتدبر
وافاد ايضا انه لا دخل في هذا التقرير لاعتبار الطلاق وغيره في حال السكر بل لو كان قبل السكر ايضا
توجه ان يقال انه مكلف في حال السكر بعدم الدخول مثلا وان كان الطلاق قبل السكر فتامل فيه قوله
اقول ويمكن ان يجاب ايضا اه لا يخفى انه لا يحصل بهذا الجواب اصلا اذ لا نزاع الا ان يكون مكلفا حال
السكر بعدم الدخول مثلا او لا فعلى الاول ثبت المط قطعا وعلى الثاني لا بد ان يقال ان التكليف ليس عليه
بل على الحاكم المنع وهو الجواب الاول فالقول بثبوت تكليف عليه قبل السكر بانه حرم عليك
السكر مما لا يجدي اصلا نعم لو كان هذا التكليف موجبا لسقوط التكليف الآخر عنه في حال السكر
وعن الحاكم ايضا لكان نافعا وليس فليس الا ان يقال ان بعد ثبوت قوله بثبوت التكليف على
السكران بناء على القول بجواز التكليف بالمحال قوله صدر منه فعل اختياري كون منشأ له كله اشرنا
اليه سابقا وحمل كلام المحشي عليه بعيد وايضا مما يشترط الفهم في التكليف قوله انهما لم يشترط
في شدة هذه الصورة منه وح فلا نزاع معه ويرد عليه ايضا ما اورده بعض الفضلاء من انه لو بدل
المستدل السكران بالنائم او خصص السكران بالذي حصل سكره على وجه مشروع كالمجاهد باخر سكر
كمن ظن الخمر ماء اه فشرب لسقط هذا الجواب لان اتلاف النائم وقتله معتبر شرعا وكلف بموجبهما
وكذا طلاق السكران على الوجه المشروع وقتله واتلافه فكانا مكلفين ولا يمكن ان يجاب ح
بان التكليف ليس الا حال النوم ان لا ينام ولم ليس له هذا السكر لحن انه لا يسكر او لا يحرم عليهما
النوم وهذا السكر اجماعا فتامل قال الشارح هذا امر التكليف وباعرما لاجتناب وفي بعض

الشيخ نهي وغار عليه **قوله** فعلى التاويل الاول لا يجوز الصلوة لا يخفى ما فيه فان قوله الخطاب بالسكر
بل يرجع النهي الا النهي عن السكر عند ارادة الصلوة **قوله** نعم يمكن التزام توجه النهي الى السكران بناء على
ما اشرنا اليه سابقا **قوله** التكليف بالج اذا صدر عن المكلف فعل اختياري يكون منشاءه كالسكر
ههنا لكن هذا جواب آخر غير ما ذكره الشارح من التاويل ولعل من لم يشترط الفهم في التكليف انما
لم يشترط مثل هذه الصورة وح فلا نزاع معه **قوله** اقول وهي تعلم اه قال البيضاوي روي
ان عبد الرحمن بن عوف صنع ما دبه ودعى نفرا من الصحابة حين كانت الخمر مباحة فاكلوا وشربوا
حتى ثملوا وجاء وقت صلوة المغرب فتقدم احدهم ليصلي بهم فقرا اعبد ما تعبدون انتهى وانت
تعلم انه ليس في هذا عدم ملايمة للتاويل الثاني اصلا ودعوى ان الثمل من لم يصدر منه مثل الغلط المذكور
فكان هو السكران غير واضح بل الظاهر ان المراد بالثمل من لا يمكنه التثبت الكامل بل يصدر عنه غلط
في الجملة واما السكران فهو من لا يعلم ما يقول الا نادر اقليلا فظهر ما ذكرانه ربما يمكن دعوى ان ما نقل
انما يلايم الثاني لا الاول فتامل وقد اجيب عن الدليل بوجه آخر وهو ان الاية انما تدل على ان
اعادة الصلوة واجبة عليهم ان ادوها في حال السكر فكانه حمل الاية على انه لا يصح الصلوة في حال
السكر لا انه يترتب اثم على الصلوة في حال السكر فكانه ليس ببعيد لكن انما يستقيم لو حمل الصلوة على
معناه الظاهر لا لو فسر بمواضعها كما فسره بعضهم فلا بد لا بد من التمسك لا بالتاويل الاول او بالثاني
والقول بانه حكمة نهيه رعاية تعظيم المساجد فافهم والله يعلم **قوله** وحكمة نهيه انه يمنعه التثبت
وكان النهي مخصوص بما اذا بقي وقت الصلوة بعد زوال والا فلا يجوز له ترك الصلوة هذا
واعلم انه ذكر في مجمع البيان سؤال انه كيف يجوز نهي السكران في حال السكر مع زوال العقل
ونقل اولا الجواب بانه قد يكون سكران من غير ان يخرج عن نقصان العقل الى ما لا يحتمل الامر والنهي
وكان هذا هو التاويل الثاني المذكور في الشرح ثم اورد التاويل الاول والثالث الذي نقلناه
ثم قال وقد سئل ايضا فقيل اذا كان السكران مكلفا فكيف يجوز ان ينهى عن الصلوة في حال سكره
مع ان عمل المسلمين على خلافه واجيب بجوابين احدهما انه منسوخ والاخر انهم لم يومروا بتركها
لكن امروا بان يصلوها في بيوتهم ونهوا عن الصلوة مع النبي صلى الله عليه واله في جماعة تعظيما

وتوقيرا لشهر وانت خبير بان بعد ايراد السؤال الاول ودفعه لا احتياج لهذا السؤال الا ان يقال انما
اورد على التاويل الذي نقلناه والمراد انه كيف يجوز نهي السكران المذكور اي عن الصلوة وح يتوجه
وبما ذكر الشارح وبما ذكرنا في تتمته ظهر جواب اخر عنه غير ما نقله من الجوابين ولعله اولى منهما فتامل
الشارح منهم صرحوا بان المعدوم مكلف لما كان القول بكون الامر متعلقا بالمعدوم لم يكن صريحا
في كون المعدوم مكلفا اذ يجوز ان يتعلق الامر به لكن انما يكون مكلفا بعد الوجود ذكر انهم يكون المعدوم
مكلفا ولعل هذا اظهر مما افاده بعض الفضلاء من ان هذا دعوى وقوع تكليف المعدوم بعد دعوى
جوازه وعلى هذا فالمراد وقيل بل يقول يتعلق بالمعدوم يصح ويجوز تعلقه به او بقوله المراد بقوله حتى
صرحوا التنبيه على ان هذا ليس مما نسب الى اصحابهم من الاشاعرة بتكليف المح بل صرحوا بذلك
فتامل شارح **قال** الشارح بل اريد به التعلق العقلي قال بعض الفضلاء تحقيق المقام على هذا ان الكل
متفق على ان تنجز التكليف للمعدوم بان يستدعى ان يمتثل في حال العدم ممتنع غير واقع في
الاول ولا في شيء من الازمنة وكذا الكل متفق على انه تعالى يريد في الازل صدور الفعل فيما
لا يزال عمن علم كونه على شرايط التكليف فيما لا يزال ولا محذور في ذلك بل يجب كونه كذلك
فبقي الخلاف في ان الله تعالى كما يكون له ارادة ازلية لصدور الفعل فيما لا يزال بل يكون له تعالى
كلام دال في الازل على هذه الارادة التي عبر عنها بالامر والنهي الازلي ام لا فقالت الاشاعرة
لله تعالى كلام انشاء دال على هذه الارادة متعلق بالمعدوم ممتاز في الازل عن ساير انواع الكلام
النفسي من الخبر والاستفهام وغيرهما وخالفهم ابو سعيد في ازلية التعلق والامتياز بل قال بحدوثهما
مع قدم الكلام وانكرت المعتزلة وقالوا ليس في الازل الا هذه الارادة ولا يعقل الكلام بدون مخاطب
بل كان سفها وعبثا لا يليق به تعالى فعلى هذا ليس بينهم في هذه المسئلة خلاف اصولي بل كلامي
لان ما هو حال المكلف من وجوب الامتثال وعدمه متفق عليه بينهم بان في حال العدم لا يجب عليه شيء
وفي حال الوجود وجب عليه الفعل ولا بحث كلام الله تعالى وارادته فلا اهتمام به في الاصول بل الكلام
فيهما في الكلام فارجع اليه فتامل انتهى واعلم انه على هذا ان الظاهر انه لا امتناع في تعلق الكلام بالمعدوم
من حيث تعلقه به سواء كان في الازل او بعده وما استدل به المعتزلة من السفه والعبث ليس بشيء

واجيب بان الظ ان لا دليل على امتناع كلام حادث متعلق بالمعدوم اصلا ولا الكلام الازلي المتعلق
فالظ انه لا محذور فيه ايضا من جهة كونه متعلقا بالمعدوم نعم يمتنع تحققه من جهة اخرى وذلك لان الكلام
النفسي الذي اثبته الاشاعرة وقالوا بكونه قديما محال بالعقل كما اشار اليه المحقق الطوسي في التجريد وشهد به
من له ذهن حديد والكلام اللفظي يمتنع تحققه في الازل ولا ازلي غيره تعالى فليس في الازل
كلام اصلا هذا واما ما استدل به الاشاعرة فانما يمشي على اصولهم والمطلب ما هو الحق فلا نسلم
كون كلامه تعالى ازليا وما استدل به عليه من امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى مدفوع بانا لا نقول
ان الكلام قائم بذاته تعالى بل بالهواء او الملك وكونه تعالى متكلما بمعنى ايجاده الكلام في الغير كما ان
التكلم فينا ايضا بهذا المعنى وتفصيله في الكلام واما ما ذهب اليه ابن سعد فلا يسعه به الا بعيد او عنيد
قوله لكان شيئا والظ انه ايضا ليس من السفه في شيء قوله لكن على التوجيه الثاني وايضا اذا لم يتعلق
الامر بالمعدوم في الازل فكيف يمكن تحققه فيه اذ التعلق لازم البتة فالظ هو الاول والحاصل ان
الظ ان المعدوم باعتبار وجوده العلمي يجوز تعلق الامر به في الازل ولكنه يجب عليه الاتيان بعد الوجود
وهذا مثل ان يتعلق امر احدنا ولا يكون له علم به صلاحا اذا جاء وقت الفعل علمه فكما لا يحكم العقل
بقبح في هذا فكذلك الحكم بقبح في ذلك نعم لو كان التكليف على المعدوم في الازل مثل التكليف علينا
الذي ترتب عليه وجوب العزم ومثاله لكان قبيحا وليس فليس فتدبر قوله فلا بد لهم من القول بالوجود
العلمي فالاشاعرة بل سائر المتكلمين الذين لا يقولون بالوجود الذهني لا يتم منهم هذا الكلام وفيه تامل
لان ما يصححون به العلم والتصور كان يكفي في هذا المقام ايضا فتامل قوله بل بناءه على ما هو الظاهر هذا وان
طابق المتن لكنه افضح واشنع من بيان القائل شناعة لا يحتاج الى البيان فتنبه قوله يجب اختلاف
المسند لا يخفى ان الاختلاف بين بعضها باعتبار المسند اليه ايضا لكن لما تحقق في الجميع الاختلاف
باعتبار المسند اما تعرض له فقط قوله يشبه بصفة العلم والقدرة بعد حكم البداهة بانه لا يجوز ذلك
في الكلام بخلاف القدرة لا يفيد التشبيه بلا شبهة فافهم قال الشارح الامر بالمعدوم فرع
قدم الكلام اه يرد عليه ما اورده بعض الفضلاء من انه ان اراد ان اثبات جواز الامر بالمعدوم
في الاستدلال المذكور سابقا من القائلين بجوازه مبني على قدم الكلام فمسلم لكن لا يكون بحثا

جدليا

جدليا ولا ينفع في مقام الاستدلال على امتناع الامر بالمعدوم مطلقا كما هو المدعى اذ لا يبطل كون المعدوم
مكلفا بخطاب حادث وان اراد ان الامر بالمعدوم لا يعقل الا مع قدم الكلام فظاهر البطلان
قوله وهو ينافي القدم لما زعموا من ان القديم لا يكون اثرا للمختار وفيه ما فيه قوله بنسبة الايجاب
الى جميع الاعداد سواء اعترض عليه بعض الفضلاء بانه كما ان نسبة الموجب الى جميع الاعداد سواء كذلك
نسبته الى الواحد والمتعدد سواء فلو صدر عنه قدرة واحدة لزم قدر غير متناهية وانه صحيح فيلزم
انتفاء القدرة راسا ولا يخفى ان هذا الايراد لو اتجه فانما لا ينفع له في المقام اذ غاية الامر ان يلزم انتفاء
الكلام القديم راسا وانه غاية مرام المستدل لا يمكن الايراد عليه فيما نحن فيه بان هذا الدليل يبطل والا
لا يمكن اجراؤه في نفي القدرة اذ لا محذور فيه عند المعتزلة لانهم يقولون بعينية الصفات فلا يثبتون صفة
زائدة هي القدرة اصلا هذا ولذا ما اورده شارح الشرح من النقض بالصفات السبعة لا يتجه في هذا المقام اذ
المعتزلة لا يقولون فيها فتدبر قوله واما اذا اثبت اه وما نقل من الاستدلال انما ينطبق على هذا والا
فلا حاجة الى حديث تساوي النسبة كما لا يخفى قوله وعلى الثاني انه لو تم لدل اه هذا الايراد محال وجه لم
لا في المقام ولا في اثبات وحدة القدرة وذلك لانه اذا لزم من الدليل عدم صدور القدرة المتعددة
اصلا لا المتناهي ولا غير المتناهي لكان غاية المستدل وعين مرامه اذ ليس غرضه الا ابطال المتعدد ونفيه
لو لزم عدم صدور الواحد ايضا لكان متوجها عليه وهو لم يتوجه اليه فتامل قوله واما ثانيا فلا فقيد اه
هذا توجيه وجيه لا ريب انه مراد المستدل لا ما توهمه شارح الشرح كما لا يخفى قال الشارح الفعل الذي
ينتفي شرط وقوعه اه اعلم ان النزاع ههنا يحتمل وجهين الاول ان يكون في التكليف الواقعي الحقيقي
اي اذا علم الامر انتفاء شرط وقوع شيء فهل يجوز ان يطلبه منه ويكلفه به حقيقة ام لا والثاني ان يكون
في صدور الخطاب والتكليف الظاهري اي هل يجوز في مثل ذلك الوضع ان يصدر عن الامر التكليف به
ولا يكون غرضه في الحقيقة طلب ذلك بل انما الغرض صدور هذا التكليف فيكون في الحقيقة صورة التكليف
لا حقيقته ام لا هذا وكلمات القوم مشوشة ههنا جدا بعضها يوافق الاول وبعضها الثاني واعلم
ايضا ان الظاهر ان المراد بالشرط ههنا هو الشرط الذي لا يكون مقدورا للمكلف كما ذكره صاحب الردود
والنقود وافاده بعض الفضلاء ويشعر به كلام النهاية ويوافقه الامثلة المشهورة وله بينهم فالمراد بشرط الوقوع

هو الذي لا يمكن ان تقع الفعل من المكلف ثم لم تقع ذلك الشرط ولا لكون الشرط بقدرته سواء كان شرعيا
شرعيا او غيره فهو احتراز عما يكون مقدورا للمكلف ونتفي بقدرته اذ يصح التكليف ح بالشرط والمشروط
معا بناء على ما ان القول بوجوب مقدمة الواجب فتأمل وقال في الدرر وان شرط الوقوع احتراز
عن شرط التكليف وسيتضح حاله ثم انه قد علم ايضا ان المراد انه هل يصح التكليف ابتداء
ولا اذا جاء الوقت وانتفى الشرط فيسقط التكليف وليس مما بحث عنه في هذه المسئلة مثلا اذا علم
الواجب تعالى ان زيدا يموت غدا في اثناء النهار فالنزاع انه هل يصح تكليفه بالصوم فيه بان يكون
هو مكلفا بالصوم في الغد حتى مات فيسقط ام لا يصح اصلا اذا عرفت هذا فنقول ان الحق على الاحتمال
الاول انه لا يجوز من العالم التكليف المطلق بهذا الامر لانه اذا علم امتناع صدور الفعل منه فطلب الفعل منه
تكليف بالمحال وانه محال ولا تفاوت بين التكليف به قبل وقت انتفاء الشرط وبعده فكما ليس
في الثاني ليس في الاول نعم تمشى القول بجوازه من الاشعري حيث يقول بجواز التكليف بالمحال واما التكليف المشروط
بمثل هذا الشيء فلا يعقل ايضا لانه اذا علم عدم شرطه فلا يعقل الطلب عنه بشرط وجهه طلبا حقيقيا والظ
انه لا نزاع فيه هذا وعلى الاحتمال الثاني الحق انه لا باس بالتكليف به تكليفا ظاهريا اذ قد ترتب
عليه المصالح الكثيرة فان المكلف قد يوطن نفسه على الامتثال ويحصل بذلك التوطين لطف
في الاخرة وفي الدنيا الانزجار عن القبيح كما ان السيد يصلح بعض عبيده بالاوامر مع علمه بعزمه
على نسخه امتحانا له وقد يقول الرجل لغيره وكلتك في كذا ليفعله في غد مع علمه بانه سيعزله والاصل
في ذلك ان الامر قد يحسن لمصالح ينشاء من نفس الامر لا من نفس المامور وما قاله المانعون من ان الامر
لا يحسن الا لمصلحة ينشاء من نفس المامور به وان الطلب في الامثلة المذكورة ليس للفعل لعلم الطالب
بامتناعه بل للعزم على الفعل والانقياد اليه والامتثال وليس البحث فيه بل في الفعل ليس بشيء
بل لا شك في ترتب المصالح على نفس الامر في بعض الاوقات ولا يلزم القول برجوع التكليف
ح حقيقة الى العزم ونشاء له انه بل قد يكون المكلف به في الحقيقة ذلك وقد لا يكون بل لا يكون
مكلفا به في الحقيقة اصلا وانما يترتب فائدة على نفس التكليف الظاهري فتامل قوله وهذا يجري في
التكليف المطلق والمشروط جميعا فيجوز كل منهما اذا كان فائدة في نفس التكليف ويفهم من بعض كلماتهم

ان النزاع

ان النزاع في التكليف المشروط وانه هل يجوز بما هو يعلم الامر عدم شرطه ام لا حيث استدل المانعون
بان مثل هذا انما يحسن مع الشك واما مع العلم فلا ولهذا قال من علم بطلوع الشمس لم يقل ان كانت
طالعة وحلت الدار وانما يحسن ذلك مع الشك واجابوا بانه يجوز ان لو تعلق بعلم موته صم غدا
ان عشت لما فيه من المصالح الكثيرة لكن الظ انه ليس النزاع في هذا فتدبر واعلم ايضا انهم ذكروا ان
ثمرة الخلاف ان الصائم مثلا لو تجدد له عذر يبطل الصوم كالحيض والمرض بعد التلبس بالصوم
وبعد الافطار لا يجب عليه الكفارة على مذهب المعتزلة لانه غير مكلف بالصوم في علم الله تعالى
وقد ظهر ذلك بتجدد العذر وهذا هو احد قولي علمائنا الامامية رضوان الله عليهم واحد قولي الشافعية
وعلى قول الجمهور يجب عليه الكفارة ولا يذهب عليك انه لو كان النزاع على الوجه الاول فترتب
هذه الثمرة اذ فرض العلم بان الكفارة مثلا انما هي مرتبة على نقض الصوم المكلف به حقيقة ولا
على الوجه الثاني فترتب هذه الفايدة كانه اذا علم ان الكفارة مرتبة على الصوم المكلف به اعم من
ان يكون مكلفا به ظاهرا ام حقيقة ولو قيل ان الكفارة للجراة وعدم العزم على الامتثال حيث لم
يعلم عدم التكليف وكون ظاهر الحال كونه مكلفا فالكفارة متوجهة قطعا على جميع الوجوه فتامل
واعلم ايضا ان الظاهر ان الشرط الذي كان مقدورا للمكلف ايضا كك لكن لو كان شرطا للوجوب
حكمه حكم الشرط الغير المقدور ومندرج تحت هذه المسئلة وذلك كالصوم مثلا فانه مشروط بعدم
السفر فاذا علم المكلف انه يسافر ويريد مثلا غدا في اثناء النهار فهل يصح ح تكليفه بالصوم فيه
على نحو ما عرفت ام لا الخلاف والفايدة الفايدة والظاهر هو الظاهر لانه اذا كان الخلاف
بالتكليف الواقعي فالظ عدم جوازه لانه اذا علم انه لا يتحقق في شانه شرط الوجوب فطلب الفعل
منه مستنكر عند العقل سواء كان هذا التكليف تكليف مطلق او مشروط وان كان في التكليف
الظاهري فهو جايز لما عرفت فتامل واعلم ايضا ان هذا كله اذا لم يعلم المكلف انتفاء الشرط واما
اذا علمه فلا يصح التكليف اتفاقا اذ لا يترتب عليه المصالح المذكورة اصلا كما سيذكره الش ولا يخفى
ان هذا يدل على ان النزاع على الوجه الثاني فافهم فالفرق بين هذه المسئلة والمسئلة السابقة من انه لا يشترط
في التكليف بالفعل حصول الشرط الشرعي لم يظهر جدا لان الكلام هناك في الشرط المقدور الذي كان

شرط للفعل لا للوجوب كما صرح به المحشي سابقا واعاده ههنا وههنا في الشرط الغير المقدور او المقدور الذي
يكون شرطا للتكليف ايضا وبالجملة في شرايط التكليف مطلقا واين هذا من ذاك وايضا ههنا مناط
الكلام جهل الامر وعلمه قبل ظهور فقدان الشرط على المكلف وهناك ليس كذلك وايضا الكلام هناك
كان في التكليف حال فقدان الشرط وههنا في التكليف قبل الفقدان فلا ارتباط بين المسئلتين اصلا
واما ما افاده بعض الفضلاء من ان الكلام هناك في الشرط الشرعي وههنا في الاعم منه ففيه ما اشار اليه
المحشي من ان عدم الاشتراط هناك غير مختص بالشرط الشرعي فالاولى الاقتصار على ساير الوجوه
فتامل هذا ما سنح لنا في هذا المقام الذي تحير فيه الاقوام ولم يحققوا كنه المرام وعلى الله التوكل وبه الاعتصام
قال الشارح ولولا ان تحقق الشرط اه هذه العبارة وما سبق عليها ليست كما ينبغي كما افاده بعض الفضلاء
اذ لم يقل احد بان تحقق الشرط في التكليف مطلقا اذ في صورة جهل الامر يصح التكليف اتفاقا مع عدم
تحقق الشرط بل الكلام في اشتراط عدم علم الامر بانتفاء الشرط فحق العبارة ان يق ولذلك يعلم المكلف التكليف
قبل دخول الوقت وان لم يعلم حال الامر به ولولا ان عدم علم الامر بانتفاء الشرط ليس شرطا للتكليف
لما علم قبل وقته اه الا ان يق انه بنى الكلام على ان المقصود الاصلي ههنا هو اوامر الله تعالى وهو علام
الغيوب فعدم تحقق الشرط في الواقع وعلم الامر به متلازمان فاذا ثبت ان عدم تحقق الشرط ليس
مانعا عن التكليف منه تعالى ثبت ايضا ان علم الامر ليس مانعا عنه فتدبر ولعل شارح الشرح لعظم
بقصور العبارة فاراد توجيهها ولكنه ما زاد الا تكثير السواد وتضييع المداد اما اولا فانه لا اجماع
المصرح به في كلام الشارح على جواز التكليف مع عدم تحقق الشرط اذا جهل الامر به واما ثانيا فلان قوله
اذ لو لم يكن شرطا اه مم اذ لعل للعلم بالانتفاء دخلا في امتناع التكليف كيف والحال كذلك في الواقع
فتامل واما ما اورد عليه المحشي من انه على هذا يصير هذه المسئلة عين المسئلة السابقة فقد عرفت ما يندفع
به من انه لا ارتباط بين المسئلتين فتذكر قوله ولا شك ان مراد الجمهور بالشرط اه لما حقق سابقا
ان النزاع في اشتراط التكليف بالوجوب المطلق بحصول ما هو مقدمة له الذي يكون وجوبه مطلقا بالنسبة
الى الشرايط التي يكون التكليف بالفعل مطلقا بالنسبة اليها لا ما هو مشروط به فلا يتوهم الفرق بين المسئلتين
بهذا الوجه هذا وكانه جعل النزاع في التكليف الوقوعي وزعم انه اذا جعل الشارع التكليف بامر مشروطا

بوجود

بوجود شرط لستكثر العقل ان يطلب ذلك الشي طلبا حقيقيا مطلقا مع العلم بعدم المشروط اذ لا يتصور
التكليف الحقيقي بدون الوجوب فيكون النزاع فيما سوى شرايط التكليف وانت خبير بان هذا و
ان كان كذلك لكن النزاع في شرايط التكليف قطعا اذ هو في الشرط الغير المقدور البتة وغير المقدور
يكون شرطا للتكليف البتة على ما هو الحق من امتناع التكليف بالمحال فما ذكره لو دل فانما يدل على
ان لا يكون النزاع في التكليف الحقيقي بل في التكليف الظاهري لا ان لا يكون في شرايط التكليف كيف
وانهم باسرهم مثلوا الشرايط المفقودة والطهارة من الحيض وكذلك انها كما كانت شرايط
الوقوع كذلك شرايط التكليف وايضا عدم النسخ الذي استدلوا به في قصة ابرهيم عليه السلام هو شرط
التكليف فكيف يمكن ان يق انه ليس النزاع في شرط التكليف فتامل واما ما افاده بعض الفضلاء
في حاشيته من انه عدم تحقق التكليف عند انتفاء شرط الوجوب لا يضر اذ ليس كلامنا في حالة الانتفاء
اذ التكليف ح ساقط اجماعا بل الكلام في ان قبل زمان الانتفاء مع علم الامر بانتفاء شرط
التكليف في زمان الانتفاء وجهل المامور به هل يصح تعلق الخطاب ام لا وان سقط في زمان
الانتفاء اجماعا فان المتيقن لا يكون مكلفا اجماعا ففيه ان قبل زمان الانتفاء ايضا لا يعقل التكليف
الحقيقي اذ المفروض ان وجوب اصل الفعل مشروط بامر لا يتحقق والحاصل انه اذا كان وجوب
الصوم في الغد مثلا مشروطا بالحيوة فيه فلا يعقل مع العلم بانتفائه التكليف الحقيقي به اصلا لا قبل الفوت
ولا بعده اذ لا يعقل التكليف الحقيقي بدون الوجوب نعم يصح التكليف بالامساك الى وقت الفوت
وليس الكلام فيه اذ ليس هو مشروطا بل الكلام في اصل الصوم في الغد فتدبر اللهم الا ان يكون
مراده ان الكلام في التكليف الظاهري وانه يصح قبل الانتفاء نعم لا يصح بعده وهو بعيد اذ الظاهر
من كلماته انه جعل النزاع في التكليف الواقعي وان كان في كلامه نوع تشويش فتامل وبما قررنا
ظهر حال ما في الردود من ان شرط الوقوع احتراز عن شرط التكليف لانه ان اراد انه احتراز عن شرط
التكليف الذي لا يكون شرطا للوقوع فعلى تقدير تحققه لا وجه للاحتراز عنه اذ التفرقة بينه وبين الشرايط
الاخر للتكليف تحكم محض فتامل قوله فلا يتوجه ان العصيان اه عدم التوجه كانه بناء على انه اذا
كان المطلوب في النهي هو الكف كان العصيان بتركه لا بفعل الحرام وح يمكن ان يق ان ترك الكف يمكن

البته باعتبار فوات شرط من شروطه فلا عصيان ولا يخفى ان في صورة كون المطلق هو الترك ايضا يمكن ان يق
ان العصيان انما هو بترك الترك وهو غير فعل الحرام فيمكن ان يق ان ترك الترك باعتبار فوات
شرط من شروطه البته فلا عصيان لكنه تعسف والاظهر ما ذكره المحشي بقوله وايضا يمكن اه فتامل
ثم بما قررنا في تحرير المسئلة ظهر لك فساد هذا الدليل لانه ان اراد بقوله كل ما لم يقع فقد انتفى شرط
من شروطه انه انتفى شرط من شروط الغير المقدور او المقدور بالوجه الذي ذكرنا فمم وان اراد انه انتفى
بشرط من شروطه مطلقا فمم ولا يجديه اذ لعله انتفى شرط من شروط المقدورة التي لا يكون شرطا
للتكليف ولم يقل احد انه لا تكليف به ح فلا يلزم انتفاء المعصية بتركه وهو ظ قوله اذ الظاهر
ان ضمير بعده للجزء الاظهر ان ضمير بعده هناك للفعل اذ لو كان للجزء فلا يلزم انقطاع التكليف
بل بعدم تمام الوقت ينقطع الا ان يخص الجزء الذي وقع فيه الفعل وهو لا يخلو عن تكلف وعلى
تقدير رجوعه الى الفعل يصير المعنى مع الفعل في جزء او بعد الفعل فيه ينقطع التكليف وقبل الفعل اه و
هو مستقيم نعم كلامه ههنا يحتاج توجيهه بما ذكره ليستقيم فتامل قوله بناء على ما مر منا اه فما في
شرح الشرح من انه الزامي والا فلا انقطاع مع الفعل عند الاشعري كما ترى الا ان يق مراده لعله لو
اجرى هذا الدليل من جانب الاشعري كان الزاميا لا انه من قبل المص ايضا الزامي فافهم قوله بناء
على ما يجيء من ان القضاء اه كذا في شرح الشرح والظ انه لا حاجة الى هذا البناء اذ المراد سقوط التكليف
الابتدائي الذي هو الاداء وهذا لا ينافي ثبوت القضاء بالامر الاول اذ لو نقل الكلام الى القضاء
فالدليل يجري فيه ايضا غاية الامر ان يكون حكمه حكم التكليفات التي لا وقت معين لها فكما يجري الدليل
فيها يجري فيه ايضا فتدبر قوله عند دخول الوقت متعلق بالوجه قوله والجواب ان المراد العلم اه
بعد ما علمت ان النزاع ههنا انما هو في شرائط التكليف عرفت انه لا اتجاه لهذا الجواب كما
لا يخفى فالحق ان ما ذكره في ذيل العلم صحيح يندفع به ما ذكره الش بقوله ولذلك لعلم اه وكذا
ما ذكره بقوله ولنا ايضا لو لم يصح اه والحاصل ان قبل الفعل لا يتحقق العلم بالتكليف نعم قد
يحصل الظن وهو حين ما حصل الظن بالحيوة ووجود سائر الشرائط واما العلم فليس اصلا وقول الش
واما بطلان التلازم فبالضرورة مجرد دعوى بل ليس الضرورة الا في تحقق الظن بالتكليف وهو لا ينفعه

اذ كان يظن

اذ كان يظن بالتكليف لكن يظن بوجود الشرائط فتامل قوله هذا مبني على ما حققه اه الظاهر كما افاده بعض الفضلاء
ان مراد الش انه لا ياثم بالترك في الجزء الاخر اذ لم يبق بصفة التكليف فيه لا انه لا ياثم بالترك
في هذا الجزء على ما فهمه المحشي وجعل بناءه على ما ذكره اذ لا يرتبط اجزاء الكلام كما لا يخفى لا يق فعلى هذا
يبقى شق اخر لم يبطل بما ذكره الش وهو ان يعلم التكليف في ذلك الجزء الحاضر اذا لم يقع الفعل
فيه ولا قبله لانا نقول ان ذلك الجزء مركب من ماض ومستقبل والماضي قد انقضى والمستقبل لم ياة
فلعله لا يبقى بصفة التكليف فيه فلا يعلم كونه مكلفا فيه ولا يمكن الفعل في الان حتى يعلم ثبوت التكليف
في ذلك الان فلم يبق شق لم يبطل بما ذكره الش نعم لو كان فعل انيا فلعله لا يجري الدليل فيه و
امره سهل كما لا يخفى فعلى هذا لا حاجة الى ما ذكره بعض الفضلاء من انه لا يمكن حصول العلم بالتكليف
في ذلك الجزء لانا فرضنا زمان عدم الفعل فمات الفعل فيه حتى رد عليه ما اورده في حاشيته
ان كونه زمان العدم لا ينافي امكان الوجود فيصح التكليف فيه والعلم به وبالشرائط نعم شرط العدم
لا يصح وههنا ليس كذلك فتامل قال الش ولنا ايضا لو لم يصح اه هذا الاستدلال لو كان على
جواز التكليف الظاهري فكذلك لانه الحق كما علمت وان كان على جواز التكليف الحقيقي فالجواب
ان التكليف بالذبح تكليف ظاهري لكون الغرض منه ابتلاء ابراهيم عليه السلام وح فاما ان نقول
بان المكلف به فيه في الحقيقة هو العزم والانقياد والتلبس بمقدمات الذبح وهو ليس بمشروط
بعدم النسخ او لا نقول به بل نقول بعدم تحقق التكليف الحقيقي ح اصلا وعلى الوجهين لم يلزم تحقق
التكليف الحقيقي الذي يكون محل النزاع كما لا يخفى وبالجملة لا ننكر صدور امثال هذه التكاليف ظاهرا
بل نقول بجوازه ووقوعه الا ان نقول ان المقصود في امثاله ليس الفعل فصحه على ما عرفت بل الغرض
انما يترتب على نفس التكليف وتكليف ابرهيم عليه السلام ايضا من هذا القبيل ولا دليل على ان المقصود
فيه هو حصول الذبح حتى ينهض علينا نعم ابرهيم عليه السلام لم يعلم حصول الحال والا لم يحصل الابتلاء ولا
علمه بانه مكلف به في نفس الامر فلا يجب بل كما انه يجب على كل المكلف الشروع فيما كلف به وان
لم يعلم بقاء التكليف لكن كان شانه عليه السلام فقصد الامتثال لما امر به فنسخ وانتفى التكليف وظهر
انه لم يكن تكليفا بالذبح بالحقيقة بل على الظاهر لا يق ان النسخ لا يعقل ح لان المكلف به في الحقيقة

لو كان فانما هو مقدمات الذبح وهي لم ينسخ والذبح ليس مكلفا به فلا نسخ اصلا والامر فيه سهل او لا نفي
بالنسخ ههنا الا رفع التكليف الظاهري ولا لم تحقق النسخ بالمعنى التكليف لو فرض فيه اذ ليس بين ولا
مبني فتأمل وعلى هذا لا حاجة الى ما ارتكبه بعض الفضلاء من ان للمعتزلة ان يقول ان ابراهيم عليه السلام
لم يعلم التكليف بالذبح بل علم التكليف بالتوجه بالذبح وهذا التكليف لا ينتفي شرط وقوعه واورد
عليه ان المناسب للابتلاء ان يظن ابراهيم عليه السلام ان المطلوب منه الذبح وتقديم فانه امر
عظيم منه دون التوجه الى الذبح مع عدم العلم بانه طلب منه الذبح لانه سهل جدا وما قاله ايضا انه
يمكن ان يقال من قبل المعتزلة مع علمه عم بانه مكلف لا يدل على انه مكلف في نفس الامر بالذبح وان
التكليف بدون الشرط صحيح لجواز ان لا يكون مكلفا بالذبح وحصل علمه بانه مكلف على خلاف
الواقع لمصلحة الله تعالى في حصول هذا العلم المخالف للواقع له كابتلائه وغير ذلك ورده بان
فهم ابراهيم من الخطاب انه مكلف يدل على انه مكلف لبعد غفلته مثله عم في فهمه احاد المعتزلة
ولا يخفى انه لا يرد شيء منها على ما ذكرنا اذ يكفي للابتلاء انه يلقى اليه الخطاب الدال على
التكليف بالذبح ولا يجب ان يعلم قطعا كونه مكلفا به نعم يجب ان لا يعلم ان التكليف
تكليف ظاهري ليس تكليفا بالحقيقة بالذبح وهو ظ وكفاك شاهدا على هذا المرشد احدا
امره من يلزم عليه امتثال امره بمثل ذلك ولم يقصد ذلك حقيقة بل انما يكون غرضه التكليف
الظاهري لكن المكلف لم يعلم ذلك حتى اذا قصد المباشرة لما علمه به فان بملاحظة حاله يعلم عظم
هذا الامر فتدبر وكذا فهم من الخطاب انه مكلف لا بعد فيه اذ كل احد يفهم ذلك ما لم يعلم من
خارج ان التكليف تكليف ظاهري فتأمل ثم لا يخفى ان هذا الدليل اي دعوى كون ابراهيم عليه السلام
مكلفا بالذبح مع انتفاء شرطه مناف لما صرح به في النهاية ونقله عن قاضي القضاة من انه لا خلاف
في انه لا يجوز ان يعرف الله تعالى المكلف الوجه بالامر بالفعل وهو يعلم انه ممتنع منه كذا افاده بعض
الفضلاء قوله انتهى والا لم يقدم على قتل ولده حرم بل الاقدام لا يستلزم الا سماعه الخطاب الدال
على التكليف بالذبح ظاهرا وعدم علمه بانه ليس تكليفا حقيقيا ولا علمه بثبوت التكليف في نفس الامر
فلا والفداء ايضا لا يستلزم كون التكليف بالحقيقة تكليفا بالذبح بل يحسن ايضا اذا وقع التكليف

الظاهري

الظاهري به فتأمل قوله للاجماع على تحقق الوجوب والتحريم قبل التمكن قال بعض الفضلاء اقول اراد
تحقق الوجوب والتحريم بتحققهما بحسب علمنا اي للاجماع على علمنا بتحقق الوجوب والتحريم في الجملة
قبل التمكن من الفعل والا لو اراد تحقق الوجوب والتحريم قبل الفعل في نفس الامر كما هو الظاهر من العبارة
فمع قطع النظر عن عدم مخالفة هذا الاجماع لما نقل عن المنكر المعاند اذ المنكر على ما نقل انما انكر العلم
لا تحقق الوجوب والتحريم في نفس الامر غير نافع في نفسه لانه لو حمل على دعوى الاجماع على تحقق الوجوب
والتحريم قبل الفعل مطلقا سواء انتفى شرط الوقوع ام لا كما حمل عليه المحشي الشريف اولا فهو غير مسموع لانه
دعوى الاجماع في عين المسئلة المتنازعة فيها وكيف يسمع مع مخالفة جمهور المعتزلة والامام له وهذا
عجيب من هذا المحشي ولو حمل على دعوى الاجماع على تحقق الوجوب والتحريم قبل الفعل في الجملة فلا يضر
الخصم اصلا اذ له ان يقول تحقق الوجوب والتحريم قبل التمكن من الفعل مم لكن انما يكون في فعل
لا ينتفي شرط وقوعه انتهى ولا يخفى عليك ان وقوع الاجماع على ما ذكره هذا الفاضل ايضا مم كما
ظهر مما ذكرنا سابقا اذ لا يلزم الا الظن واما العلم فلا لكن منعه على ما ذكره المحشي اظهر كما لا يخفى الا انه
ليس مما يعد عجيبا كيف وفي كثير من الاستدلالات الامر كذلك اما سمعت الشبهة المشهورة في ابطال
الشكل الاول وما ذكروا في جوابها فتأمل ثم ما ذكره من عدم مخالفة هذا الاجماع لما نقل عن المنكر
ففيه تأمل لانه اذا وقع الاجماع على تحقق الوجوب والتحريم مطلقا قبل التمكن على ما ذكره المحشي فنعلم
تحققهما مطلقا قبله فكيف يمكن انكار العلم بالتكليف قبله وهو ظ نعم الاجماع على تحققهما في الجملة
على ما ذكره في الشق الثاني لا يخالف ما ذكره المنكر وهو ليس مراد المحشي فتدبر ثم لا يخفى ان الكلام
على توجيه هذا الفاضل بعينه ما ذكر مكررا من ان العلم بالتكليف في الجملة ولو لم يصح التكليف مع انتفاء
الشرط لعلم ذلك اصلا الا انه تمسك ههنا بالعلم بالاجماع وهناك بالضرورة ولا على ما ذكره
المحشي فكلام آخر فتدبر قوله او نقول هذا يدل آه قال بعض الفضلاء هذا توهم فاسد لان مراد
من قال ان تحقق الشرط في الوقت شرط للتكليف ان علم الامر بتحقق الشرط في الوقت شرط
للتكليف ولا شك ان علم الامر بتحقق شرط الفعل لا يتأخر عن التكليف حتى يلزم تحقق المشروط
قبل تحقق الشرط فتأمل انتهى ولا يخفى ان هذا الايراد متوجه لكن في عبارة هذا الفاضل مسامحة اذ

ليس الشرط عنده سوى علم الآمر بتحقق الشرط ايضا بل عدم علمه بانتفاء الشرط كما عرفت الا ان يكون الكلام في
اوامر اسه وح عدم العلم بالانتفاء يستلزم العلم بتحقق الشرط وهو ظ وكان المحشي وح في هذا اعتمادا
على ما ذكره شارح الشرح سابقا من ان القول بجواز العلم بانتفاء الشرط انما قول بان تحقق الشرط شرط
وقد علمت ما فيه فتذكر ثم ان الكلام على هذا التوجيه لا يكون في مقابلة المنكر لانه انكر تحقق العلم بالتكليف بشئ
بخصوصه قبل التمكن منه وهذا دعوى الاجماع على تحقق التكليف قبل التمكن في الجملة وهذا لا يوجب العلم
بتحقق التكليف في شئ من المراد اصلا فليس مقابله وما ذكره من ان هذا يدل على ان تحقق الشرط في
الوقت ليس شرط التكليف لا يفيد ذلك نعم هو على تقدير تمامه دليل آخر لابطال مذهب
الخصم ولا يناسبه ما ذكره المنكر الا ان يقال انه اذا بطل اشتراط التكليف بتحقق الشرط في الوقت فيعلم
التكليف قبل التمكن في جميع المواد اذ لا مانع عنه الا ذلك فاذا انتفى فيحصل العلم وفيه تكلف لا يحتاج اليه
وكانه يصير من قبيل ما اشتهر في الظرافات من ان رجلا من المستطرفين نادى للرجال وقال اللهم اني احدثت
دواء نافعا جدا لاجل البرغوث امن عليكم بسعة مسكم فسروا بذلك واستفسروا عن حاله وكيفية استعماله
فاجابهم بان طريقه ان يوخذ البرغوث ويدر هذا في عينه حتى يصير اعمى فقالوا له اصلحك الله متى اخذنا
البرغوث لم لم نقتله ونستريح من هذه الزحمة فقال هذا ايضا يمكن فتفطن قوله ثم هذا الكلام يدل على
ان المراد اه كان الدلالة باعتبار لفظ قبل التمكن من الفعل هذا ولا يذهب عليك انه ليس المراد
ذلك اما اولا فلانه يلزم ان لا يعلم حاله اذا لم يباشر المكلف اصلا واما ثانيا فلان بعض الشرائط
التي هي من محل النزاع لا يمكن مع فقدانه مباشرة الفعل كالطهارة مثلا فلا يعلم حاله واما ثالثا فلانه اذا
فرض ان صلوة الظهر مثلا انتفى شرط من شروطها في جزء من وقتها وانما قصد المكلف للمباشرة فيه
وكان هو موجودا قبله وبعده من اجزاء الوقت يلزم ان لا يكون مكلفا بها عند المعتزلة مع انه لا
يقول به احد وبالجملة كون المراد وقت المباشرة ظاهر الفساد جدا والحق ان المراد هو الوقت المقدر
له شرعا والتفصيل ح انه ان كان الوقت مضيقا يمكن فيه الفعل فاذا انتفى شرط من شروطه المذكورة
في جزء من الوقت يكون محل النزاع وان كان موسعا فلو انتفى الشرط المذكور في جميع الوقت فيجري
الخلاف ايضا وان انتفى في بعض الوقت فيصح التكليف به قطعا لكن ان كان ذلك البعض
من اول الوقت

من اول الوقت فهو لم يكن مكلفا به ح وان كان من آخر الوقت فهو لم يكن مكلفا به فيه حقيقة بل في
في اول الوقت فان كان يظن بقاءه الى آخر الوقت بشرائط التكليف فلا يأثم بالتاخير وعدم بناء
على ما سبق من حكم من اخر بظن السلامة ومات فجاءة وان لم يظن ذلك فيأثم بالتاخير هذا ما عليه الامر
في نفس الامر ولا يجب علمنا ففي الموسع كل جزء فرض منه الذي لم ينتف الشرائط فيه بعد انقضائه يعلم
كونه مكلفا به واما قبله فلا يعلم بناء على مذهب المعتزلة لاحتمال ان لا يبقى بصفة التكليف فيه وان
علم كونه مكلفا به قبله والحاصل انه اذا مضى بعض الوقت يكون الوقت المقدر شرعا للفعل ح لو كان
تكليف به هو باق في الوقت فاذا لم يعلم البقاء بصفة التكليف فيه لم يعلم التكليف وقول الشـ
فيفرضه زمنا زمنا اه ناظر الى هذا الا انه يجوز ان يبقى بصفة التكليف حال المباشرة على ما فهمه المحشي
وقوله للاجماع على تحقق الوجوب والتحريم قبل التمكن اه اراد به هذا ان الاجماع واقع على علمنا بتحققهما
قبل التمكن اي بعنوان انه يكون مكلفا على ما علمت في دفع ايراد العلامة وعلى ما ذكره المعتزلة لا يكون كذلك
اذ ما لم يتحقق يحتمل ان لا يبقى بصفة التكليف في باقي الوقت الذي يصير وقتا للفعل فلا تكليف فيه فكيف
يحصل العلم به ويحتمل ايضا ان يكون مراده بقبل التمكن قبل دخول الوقت بقرينة قول المنكر
قبل دخول الوقت اي للاجماع على علمنا بتحققهما قبل دخول الوقت فسلا ولانه في شئ من القولين على
ان المراد وقت المباشرة ولو فرض ابهامه لذلك فلا عبرة به لظهور المقصود قوله اشارة
الى دفع الاعتراض لم يدفع الاعتراض الا بمجرد دعوى اذ قد عرفت لا مانع الا الظاهر والاجماع
ليس الا عليه فتذكر ثم لا يخفى ان ظاهر كلام المص ان منكر علم ابراهيم عليه السلام بوجوب الذبح
معاند كما ذكره الشارحون لكن الشـ لم يحمله على ذلك بل عمم الامر ليلايم قول القاضي في تعليله حيث
ادعى الاجماع على تحققهما مطلقا لا في خصوص ذبح ابراهيم عليه السلام وانما حمل كلام القاضي على انه
تعليل له لا انه ابتداء احتجاج اخر كما ذكره الشارحون اذ لو كان المراد هو ذلك لم يصرح بلفظ قال
على ما هو دابه في هذا الكتاب كذا في شرح الشرح وقد ظهر بما ذكرنا حال ما ذكره حال توجيه الشارحين
ايضا فلا نعيده فافهم قال الشـ قالوا اولا لو صح التكليف اه اذا كان الكلام في عدم
جواز التكليف الحقيقي فهذا دليل تام بناء على ما ذهبنا اليه من عدم جواز التكليف بالمحال ولا

لو كان في التكليف الظاهري وصدور الخطاب فضعفه ظ مع تدبر ثم في هذا الاستدلال اشارة الى ان الكلام في الشرائط الغير المقدورة فافهم قال الش احدهما ان الامكان الذي اه لا يخفى ضعف هذا الجواب بناء على ما ذهب اليه العدلية لان التكليف بالمح مطلقا قبيح من العليم الحكيم فاذا كان الفعل بدون الشرط محالا ولا يمكنه تحصيل الشرط لا يجوز التكليف به قطعا و لا ينفع كونه بعد استجماع الشرائط ممكنا كما لا يخفى قال الش والثاني ان الزمناه نعم ولا يصح الالتزام كما عرفت وكونه عين محل النزاع مم نعم لا يبقى النزاع فيه على حدة بل هو متفرع على مسئلة تكليف المح ولا القول بجواز التكليف ههنا مع القول بامتناع تكليف المح كما ذكره المص فمما لا يعقل هذا وهذا اذا كان النزاع في التكليف الحقيقي واما لو كان في التكليف الظاهري فما ذكره المعترض ضعيف كما علمت ولا يتفرع على مسئلة تكليف المح فتامل قوله هذا من المص اه لا يذهب عليك ان هذا ليس تصريحا الا باشتراط الامكان العادي ايضا عند المص فانهم يحتمل ان يجوز التكليف بالمح العادي فقط كما في المواقف وان يجوز التكليف بالمح مطلقا سواء كان ذاتيا او عاديا كما نسب في المشهور الى الاشاعرة وليس في كلام العلامة انه لا خلاف في جواز التكليف بالمح العادي بل لم يتعرض للمحال العادي اصلا كما علمت فلا يدل هذا على ان الامر على ما نقله عن المواقف ولا على انه ليس على ما زعمه العلامة فتدبر قال الش انه يلزم اه المستدل لا يدعي ان مجرد عدم الامكان سبب لعدم جواز التكليف بل يقول انه لا يجوز التكليف بغير الممكن مع العلم بذلك لقبحه عند العقل ولا مع الجهل فلا قبح فيه فيجوز التكليف به نعم لو اطلع الامر به بعد لوجب عليه رفع التكليف وهو كلام اخر فلا اتجاه للنقض اصلا وهو ظ قوله فلا يكون له مدخلية في امكان الشي اه هذا من كلام الكلام م في ان مجرد عدم الامكان لا يوجب عدم جواز التكليف كما عرفت قال الش قالوا ثانيا لو صح اه انت خبير بان النزاع لو كان في التكليف الواقعي فهذا الدليل لا يخلو عن قوة وما ذكره في الجواب لا وقع له ولا لو كان في التكليف الظاهري فالجواب قبيح كما لا يخفى قوله هذا ما يسر لنا في الكلام

فيما

فيما يتعلق بالاحكام والحمد لله مبدأ المبادي ومنتهى الغايات والصلوة على رسوله الهادي ومنبع الاولة واظهر الايات وعلى خلفائه الاثني عشرية المصطفين من البرية لبسط الاحكام من الادلة الشرعية وتفرع على الاصول المسائل الفقهية

في شهر شوال المكرم سنة ١١٨٥

كتبت هذه الحاشية الشريفة حسب الكلاس العالي الصاحب المقدس الالقاب العلامي الفهامي البدر حوزة نادرة كالشمس في رابعة النهار مولوي الاعزاز [illegible] دام فضله حين كان كدرس الفاضل في السلطنة الاصفهان

حماها الله عن البلايا والمحن ثان وانا العبد الراجي

الى عفو ربه الغني حاجي محمد على محمد جعفر الشيرازي حشرهما

ولوالديه والسلام على من اتبع الهدى

حاشیه ... [illegible]

بسم الله الرحمن الرحیم وله الحمد
هذا من فضل الله تبارک وتعالی علی عبده
وانا الراجی عفو ربه الکریم
محمد امین [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

قال الشارح ان هذه المرتبة [illegible]

[illegible]

حيث هي مجردة عن الغواشي يجعلها حصة بحسب اعتبارها قال الشارح وبين ذلك ان المأخوذ مع الاشتراك لما بان يقال فرق بين طبيعة
الانسان المرتبة تعرض لها عدة ... وبين طبيعة الانسان المقترنة لها الاشتراك لا الطبيعة المأخوذة مع الاشتراك كالمعنى التعقل مثلا
فان التعقل انها خارجة عن ... البحث والعدد ... قال ... المراد بالطبيعة المشترك كالطبيعة الموضوعة للاشتراك
العقل لا الطبيعة مع الاشتراك وقال بعض الناظرين ... ان يقول لا يمكن لا قوله والجواب ... ما قررناه وحققناه
بحقيقة الحال ... قال الشارح والجنس والفصل وان كانا متحدين ... في المنطق
لكنه في الخارج متأخر عنه ...

[illegible]

السطول الاخير الكثير ان يكون هو من حيث انه مجموع علة للآحاد ...
[illegible]

وان ذكر ... نهاية اولى ان ... واحد ان قال فرضنا معلولا وفرضنا لعلته علة ... ان يكون لتلك علة علة بغير

النهاية لان المعلول وعلته وعلة علته اذا اعتبرت جملتها في القياس الذي لبعضها الى بعض كان علة العلة علة اولى مطلقة لا من

لا من نسبة المعلول ... وان اختلف فان احدها ... متوسط والآخر ... بغير توسط ولم يكن كذلك الآخر و ... المتوسط لان

المتوسط الذي هو العلة المماسة للمعلول علة لشيء واحد فقط والمعلول ليس علة لشيء ولكل واحد من الثلاثة خاصة وكانت خاصة الطرف

المعلول الاخير انه ليس علة لشيء وخاصة الطرف الآخر انه علة للكل غيره وكانت خاصة المتوسط انه علة لطرف ومعلول لطرف ...

الوسط واحدا او فوق واحد وان كان فوق واحد فسواء ترتب ترتيبا متناهيا او ترتب ترتيبا غير متناه فانه ان ترتب ...

متناهية كانت جملة عدد ما بين الطرفين كواسطة واحدة تشترك في خاصة الواسطة بالقياس الى الطرفين وكان لكل واحد من الطرفين خاصة

وكذلك ان ترتب كثرة غير متناهية ولم يحصل الطرف كان جميع الغير المتناهي في خاصة الواسطة لانك اي عدد اخذت كان علة

لوجود المعلول الاخير وكانت معلولة ... [illegible]

[illegible]

بحب الوجود وقال الشارح لا يلزم كون ذاته الوجود وبالموجودات المعلولة المعان مراده بالذات المنه كونه الممانات وكون المحق على الممكنات
وكون شانه لا ما ذكره الامام في ابطال قول الشيخ ان وجود الواجب ووجود الممكنات كذا حقيقة الوجود القائم بنفسه بشرط سلب
الزائد بقوله ان هذا لزم من حقيقة تعالى الا مجرد الوجود مع تقرر ودليته لم يكن بذلك الوجود وحقيقته متحققة في وجود الممكنات
لان العدم لا يكون مقوما للوجود ولا جزءا منها واذا وجبت تلك الوجودية متحققة في حقيقة وجود الممكنات ان يكون مجرده مستغنيا فكان
كان يحقق الممكنات ليس الا ذاك الوجود فاذا كان حكما لوجود ويلزم الوجود لزم ان يكون لسائر الوجودات وجود
لوجوده فالمحقق عند الممكنات لا ما ذكره وح يندفع اعتراض المحاكم بان لا يلزم كون وجود الواجب مساويا لوجود الممكنات في الكل
المتفق لازم على تقدير كل من المذهبين يعني مذهب اكثر المتكلمين القائلين بكون وجود الواجب زائدا عليه وامذهب اكثر الحكماء
القائلين بان وجود الواجب عين حقيقته فيستحق تخصيص الشيخ لاحد المذهبين واما ان كون حقيقة الواجب مساوية لحقيقة وجود
الممكنات لا وقوله ان يلزم من ذلك وبهما معا انتهى ولا يخفى ان ما ذكر من كلام الامام الرازي الدال على كلامه ان الحكم بالاشتراك
اللفظي يستلزم مساواة الوجودين في الحقيقة على تقدير كل من المذهبين وقال على ان الامام لا يخفى عليه شامل لما ذكر
الزام الشيخ فيستقل تخصيص لزوم احد الامرين بتقدير عدم القائل به على سبيل الالزام غير ساقط وان لسؤال الذي
الحكم غير ذلك وارد وبعض الناظرين على الجواب اولا بان هذا الكلام مشترك الورود وبين ما ذكره الامام ومن ما ذكره
لا قوله لكان واردا على الامام لا على الشارح انتهى ثم قد اليس مشترك الورود لان مراد الامام الشارح في حيث الوجود
ولا شك في لزومه ولا يرد عليه ما اورده على كلام الشارح اولى لان تخصيص النقض بتعدد الورود على ما اورده وارد على بعض
الناظرين ثانيا بان حقيقة الواجب لو كان الوجود بشرط عدم العروض لا قوله فحمل ان المراد الاشتراك في المفهوم
وقد عرفت فيه انتهى وجه عنه بان بناء كلام الحكم على التحقيق الذي سنذكره في الشفاء وجه الوجود ليس الا
الوجود ولا اختلاف في وجود الوجود ونعم الوجود واقعا ان الماهيات تختلف بحسب اختلاف اضافته اليها واما نفس الوجود
في نفسه لا اختلاف فيه واشار اليه في هذا البحث ايضا بقوله واعلم ان هذه الحجة من ادلة لا اخرة مبنية على ان الوجود
وتعدده والحدان المتعدد هو الوجود لا الوجود وهذا القائل بالسنة في القول بالمحققين وعلى هذا القول حصول الوجود
لا يتصف بالامكان بل حقيقته اضافية وربطه وتعلقه بالممكنات حقيقة بالاشتراك ما ذكره من ان الوجوب والامكان
من لوازم الماهية عرضا بحسبها ولا ينفي اتحاد الوجود فان ذلك تحقيق حقيقة الوجود الحق الذي هي عين الواجب يمتنع
عليه العدم لطرد الا ذاته وحيثية الممكن التي عليها يمتنع لنسبة الوجود نظرا لذاتها على ما ذكره من ان الامام حمل وجودا
دار على الشيخ لم يصح الكلام وجهه به كلام الشارح قال الشارح منشأ الغلط هو الحدس وقع الخ حاصله على ما في توجيه كلام
الشارح على الوجه من عدم اشتراك اللفظ الوجود وجود الواجب ووجود الممكنات في الحقيقة وهو ان يكون ان كون
مع الوجود معنى واحد اصار قلوقع المخالفة بالحقيقة على سبيل التشكيك المنه كونه في كلام الشارح قال الحكم في تفسير كلام

الشارح الموجبان مختلفان في الحقيقة ولا يلزم الاشتراك او شجعان في الشيء ولا يلزم ان يحتاج هذا الكتب لما كان الواقع من اشتراكها
لم يذكر غيره الشهرة وذكرنا فيه الترجيح حسن ثم قال ان المتعدد هو الموجود لا الوجود وقال بعض الناظرين هذا مذهب اهل التحقيق ان
الوجود شخص قائم بذاته موجودية بنفسه ومن حيث ذاته تعالى موجودية ما عدا الممكنات بسبب علاقتها معها وهذا الا ان حقيقة تلك العلاقة
غير معلومة لنا فالموجود متعدد والوجود واحد كما ان الشمس واحدة والمشمس متعدد واسنده الاهل التحقيق تعريضا لان القائلين بذلك
هم بعض عبارات الشيخ والفارابي كما سيجيء ومختار من المتاخرين كالسيد الشريف والفاضل الدواني والعلامة الخفري وغيرهم
واسنده بعض المتاخرين للاكثر من محققي القوم واسنده الفاضل الدواني الى الحكماء الشيخ قال بعض محققيه لقد كان
وكره هذا الكلام ان يظهر كون حقيقة الوجود امرا واحدا في ذاته ورد بانه على البداية فيه وجه وجيه لما ذكره وحراق صاحب العبارة
الناقلة بما يكون في بادي النظر اشتراك الحقائق في امر واحد سبيل الكون في الاعيان ثم بعد التوغل في النظر يظهر له
ان هناك امرا اخر وهو حقيقة الوجود قائم بذاته مستغن عن المؤثر فكان الحقائق متعلقة بهذا المعنى الاضافي هو الذي يصير مناط
الاشياء حقيقة كون الكل المتعلقة باعتبار العارض سوى حقيقة ذاته خال عن جميع ان ينبغي ان شيئا منها لا يدخل في حقيقة
كان الوجود من حيث هو الوسط وجود فيه مستتر من سيد السادة لا المشهور ثم يصير هو بلا واحد من حده والغير وضعه
في ذلك الحد فاشتراك تلك الحقائق في ذلك الامر النسبي يستلزم لا كونه ذلك الحد الذي هو حقيقة الوجود فيه يحكى
الشيخ كما اشرنا اليه فيما ثم تحقيق ذلك على راي المشائين واما على ذوق اهل الاشراق فحقيقة النور امر واحد لا تعدد
الا بالشدة والضعف والكمال والنقص في غاية كماله مرتبة الوجوب وغاية نقصه ان يكون عرضا مشتركا بين الاعراض
انتهى واصحاب هذا القول لا ينكرون الاشتراك العمومي النسبي في الوجود لا العرضي فان الوجود على هذا القول معنى واحد مشترك بين
الواجب والممكنات على ان يكون عين الواجب في الممكنات فهو معنى واحد وجود للممكنات وللعلم لا ينكرون اشتراك معنى
للوجود والموجود بين الكل فيجب ما لا الوجود سواء كان عينا او منسوبا اليه بوجه خاص غير معلوم فلقد صرح بذلك في كلامهم
قال الفاضل الدواني في رسالة اثبات الواجب الجديدة نظرا في نفس الوجود والمعلوم بوجه ما برهنه فان البحث والنظر
لا انه امر قائم بذاته هو الواجب وحصلنا ان الانظار منه الوجود واشتراك بين الموجودات فلعل ان اشتراكه ليس اشتراكا
اشتراكا عن ما بل اشتراكهم من حيث النسبة وظهر ان الوجود الذي يرجع اليه جميع الماهيات امر قائم بذاته غير عارض لغيره
لذاته كما انا لو نظرنا الا مفهوم الحداد والمشمس ونتوهم في بادي النظر ان الحديدة والمشمس مشترك بين افراده وكان
والمشمسات بحسب العروض بل اشتراك الحاجب بنسبة ليكون كل الافراد الى ظهر ان توهم العروض كان باطلا
حيث عرضا وشيئا كالنور الواقع فهو غير عارض بل هو امر قائم بذاته ولكل الافراد نسبة خاصة اليه بحيث تسمى
ولا حديد الشهرة في المسئلة اقوال اخر منها ما ذهب اليه جماعة من المتكلمين من ان جميع الوجود امر موجود زائد في الواجب والممكنات
موصوف لها زائد على ذواتها وهذا القول يقسم الى قولين احدهما ان وجود الممكنات ايضا موجود وقول زيادته في القول
من قال

ما يفيد ذلك وثانيها ما ذهب اليه جماعة من المتأخرين وهو ان الوجود امر عام اعتباري مشترك بين الواجب والممكنات والواجب
وجود خاص هو عين ذاته وسيجيء قول آخر منسوب الى الصوفية ويمكن تأويله بما يرجع حاصل مقالهم الى القول الاول
قال بعض الناظرين هذا الكلام الذي نقل عنه سابقا وقد نقل عنه محقق الشريف هيهنا حاشية هي هذه واما ان الوجود ليس بكلي
فلانه لو كان كليا وهو عين الواجب لكان الواجب ماهية كلية واللازم مح واما انه لا يتعدد فلان كل من يتعدد فيه لو كان مجردا لزم
ان يكون مع وحدته متعددا وانه مح لو كان الفرد هو الوجود مع شيء ولزم تركب الواجب وانه ايضا مح ثم قال بعض الناظرين
اقول فيه بحث اما في المقام الاول فلان الوجود الذي هو عين الواجب هو الوجود الشخصي البسيط لا الوجود المطلق العام [illegible] لزم
ان يكون الواجب ماهية كلية واما في المقام الثاني فلعدم تعدد افراده يكون المطلق عرضيا بالنسبة اليها وكل واحد منها بسيطة داخلة
تحت مفهوم عرضي فلا يلزم التركيب اصلا [illegible] في الكتب [illegible] ان الواجب اشهر [illegible] ما ذكره السيد سابقا وذكره في حواشي
التجريد بوجه شرح [illegible] ان الموجود الذي هو موجودية الاشياء معنى واحد وحيث ثبت ان وجود الواجب عين ذاته يلزم ان
يكون حقيقة الواجب عين ذلك المعنى [illegible] وذكر بعض المصنفين لكن في المقدمة المذكورة نوع خفاء يحتاج الى بيان [illegible]
السيد عن [illegible] الظهور كما ادعاه بعض المتأخرين وقد مر [illegible] كلام الفاضل [illegible]
من الاصول الموضحة وبعد التسليم [illegible] ما ذكره بعض الناظرين في التقابلين فيه قال [illegible] وذلك لان
طرفي التضاد [illegible] بين [illegible] المتوهم انه حيث البياض مقولا بالتشكيك بالنسبة الى جميع البياض [illegible]
لون الثلج ولون العاج حيث وقع التعبير بياض العاج وبياض الثلج فاجاب [illegible] الى صنفين [illegible]
الاسم [illegible] وقال [illegible] ليس حقيقيا لخروج البياض عن حقيقي بياض الثلج والعاج وان كان [illegible] ذلك
فان [illegible] ما ذكر من ان الماهية وجود ما لا يختلف [illegible] ان البياض اسم واحد واقع على واحد [illegible]
ولا اسم لها على التفصيل فان جميع الالوان الغير المتناهية بين طرفي التضاد والواقع في الالوان لا اسم لها على التفصيل [illegible]
على كثير [illegible] منها اسم واحد يعبر واحد [illegible] بتشكيك او جواب السؤال فانه لما ثبت ان البياض المقول على [illegible] صنفين [illegible]
نوعية وجنسية بين ان [illegible] صنفين [illegible] مشتركين في ذاتي فيكونان نوعين متغايرين فكان [illegible] يقول كل نوع [illegible]
اسم بازائه كالانسان والفرس والحمار وغير ذلك فلو كان [illegible] ان يكون لكل منهما على التفصيل [illegible]
نوع لا يجب ان يكون له اسم فان ما بين طرفي التضاد انواع لا نهاية لها ولا يمكن ان يوضع لكل منها اسم قال [illegible]
هذا نظر [illegible] اسم [illegible] وانما [illegible] اصلا [illegible] لا يصح في نفسه لان [illegible]
مقولة الكيف الذي هو الجنس العالي [illegible] تحت مقولة الكيف الذي [illegible] التصريح وغيره [illegible]
ذلك ثم قال بعض الناظرين ان توجه السؤال لا يتوقف على ادعاء كونهما نوعين متغايرين [illegible]
بل جميعها [illegible] الشيخ حيث ذهب ان [illegible] الاشد [illegible] مقام [illegible] لها اسماء [illegible] السؤال [illegible]

هو

[illegible] علم الاشتراك في نوع واحد حقيقي كون كل واحد منهما نوعا على حدة فلا يرجع ما ذكره [illegible] الشيخ
يخالف ما ذكره الشيخ في الاشارات قال شم كالبياض المقول على بياض الثلج وبياض العاج لا على السواد وقال بعض الناظرين [illegible]
لما تحته من المراتب المختلفة شدة وضعفا والحق ان المقول بالتشكيك هو الابيض بالقياس الى الجسمين كما صرح به اولا [illegible]
على وجود العلة اقدم من صدقه على وجود المعلول وقس عليه سائر انواع التشكيك اشهر وما ذكره من ان المشهور [illegible]
من المراتب المختلفة غير ظاهر [illegible] كلام الفاضل [illegible] وكلام الشيخ في الشفاء والشرح [illegible]
يدل على خلافه كما [illegible] المحقق وقد [illegible] في بعض التعليقات المتعلقة بالتجريد ثم ما ذكره من ان المقول بالتشكيك هو الابيض [illegible]
الجسمين ان اراد [illegible] العبارة [illegible] ان البياض [illegible] مقول بالتشكيك بالنسبة الى البياضين
يعني [illegible] من اللون [illegible] البياض [illegible] الجسم عرض له [illegible] والاضافية بالنسبة الى [illegible]
[illegible] ان [illegible] الاضافية [illegible] وكان البياض [illegible] مقول بالتشكيك بالنسبة الى [illegible] مقول بالنسبة
الى البياضين [illegible] بالنسبة الى [illegible] التوضيح لما ذكر [illegible]
المتعلقة بمباحث التشكيك من حواشي التجريد [illegible] ان كلام [illegible] في اول [illegible] ان الوجود المطلق
مقول بالتشكيك بالنسبة الى وجود الواجب ووجود الممكنات وانه عرض [illegible] بالنسبة اليها [illegible] من الوجود عارض لوجود الممكن
وتوجيهه ان الوجود الاضافي النسبي عرض لوجود الواجب [illegible] والوجود الاضافي [illegible] عرض لوجود الواجب [illegible]
الاضافية بالنسبة الى الوجودات الاضافية المنتزعة من وجودات الممكنات [illegible] قال بعض الناظرين ليس [illegible] الوجود [illegible]
اقدم من صدقه على وجود [illegible] العقل [illegible] وجود [illegible] بالتشكيك بالنسبة
الى الوجودين ان [illegible] عرض لوجود [illegible] عرض في ذلك لوجود [illegible] الوجود [illegible]
عارض لذات الواجب الذي هو الوجود ولوجودات الممكنات [illegible] الاختلاف في حقيقة [illegible] كون وجود الواجب [illegible]
[illegible] وجود الممكنات [illegible] كلام [illegible] في الواجب ان [illegible] الذي هو الوجود والوجود
المطلق العارض له وفي الممكنات [illegible] الماهية والوجود المطلق الخارج [illegible] المقول عليه وجود الواجب بالتشكيك وجود
الواجب الذي هو عين الذات [illegible] الوجود المطلق العارض له [illegible] الممكن [illegible]
عروض الوجود لها [illegible] المكنات [illegible] قال [illegible] كلام [illegible]
الوجود من حيث هو [illegible] وجود الواجب ووجود الممكن [illegible] النور والحرارة [illegible]
وفي قوله ووجود الممكن [illegible] وجود الممكن اذا اقتضى وذاته ان يكون عارضا للماهية لم يكن عروض الوجود للماهية [illegible]
الا عقلية خارجية فيكون وجوب الوجود لذاته [illegible] وقال بعض الناظرين بعد نقل كلام [illegible] قول [illegible] الجواب بان الوجود المطلق

عن ان

يقتضي عروض نقيضه لوجب ايضا وان الوجود المطلق يقتضي شيئا بل الماهيات تقتضي العروض وفيه نظر لان اقتضاء الوجود المطلق
لذاته كونه عارضا يمنع ...ه عن ان العقد في العروض كون ماهية الممكن مقتضية لعروض الوجود والماهية يقتضي كونها واجب الوجود لذاته
ثم والحق ان يقال في ان اراد ان المطلق يقتضي عروض افراده للماهيات اولا عروضها فالجواب ما ذكره الشارح وان اراد ان المطلق
يقتضي عروض نفسه اولا عروضه فالجواب ما ذكره الشارح وان اراد ان المطلق يقتضي عروض نفسه اولا عروضه فالجواب ما ذكره
فشمل اسمي العقد فالجواب الشارح لان المشترك الجمع فيما بينه وقد عرفت فيه وهو عرف الفضاء في ان الوجهين ... قال الشارح ولا انضمام
كان الوجود ... بملاحظة يمكن ان يكون مراده ان ... تقدير تسليم التساوي لكن ملاحظة ... ان الوجود سواء كان واجبا
يقتضي شيئا ... ذاته العروض شيئا عدم العروض شيئا ... ممكنات ... الممكن ... لعروض الوجود لها
ذات الواجب يجب ... الشخصية ... لعروض الوجود له فعدم عروض الوجود له لا يكون ... بل انما يستند الى
ليكون عروض الوجود له امرا ... بذاته فلا يكون مستندا الا الى السبب ... اما الواجب فلا يكون محتاجا لان عدم العروض
له وجود ... ما ذكره ليس المراد منه ان عدم العروض مستند الى علة عدمية ولا يحتاج الى علة وجودية بل المراد ...
احتياجه الى السبب ... ان العروض ... بالنسبة اليه ... وان الممكن بالنسبة الى حقيقته ... عارض ... او
فقوله عدم العروض لا يحتاج الى ... وجود المراد منه ... سواء كان المراد وجوديا او عدميا والضعف الذي يشعر به كلام
... لكن لا يحتاج وجود الواجب الى السبب عدم العروض ... العروض لما كان ... الى
لان احتياج الواجب الى العدم ... لان الحق ما ذكره ... قال لم يكن الا ... العروض محتاج الى السبب لكن ...
... فان من الجائز ان يكون الواجب محتاجا ... الى السبب ... ان يحتاج في ذاته او في صفاته الحقيقية قال
بعض الناظرين فيه ان مجرد وجود الواجب ... هو مناط الواجبية قيد الحكم ... قوله ... الا امر ... لو كون الواجب موجودا
اشهي ... ان الكلام في العروض ... للعروض ... الذين ... صفات الوجود ... الامر الذي ... الا شرع احد
... للعروض هو الوصف الذي ... من الوجود ... فادعا كون ذلك مناط الواجبية ... على ...
واو عاد ... الالتزام ... فرغ ... قال الشارح كان ... الذي عليه ... قال بعض الناظرين ...
الشك ... التصديق ثبوت الوجود للماهية الشك ... قوله والحق ان الاستدلال على مغايرة الوجود للماهية بالتعقل
للماهية والغفلة عن وجودها ما ذكره الامام لا دليل الشك ... والغرض للامام ان العلوم ... مغايرة
مطلقا سواء كان في العلم التصوري والتصديقي ... التصديق ... الماهية
ولما كان ذاتيا لها ثابتا لها مع الشك في الوجود لها فلم يكن عينها ولا ذاتيا لها قال الشارح ثم ... قوله الشيخ ...

في هذا المقام
ان عبارة الشيخ ... ان كون الصفة التي هي الوجود ... انما هو سبب ... الاخر ان
مقدم في الوجود ولا تقدم بالوجود قبل الوجود ... الشرطية هي ان الماهية ... كانت سببا للوجود لكانت الماهية متقدمة في الوجود
على الوجود ... بيان الشرطية ان الماهية سبب للوجود ... المفروض وكما كان سببا للوجود فهو متقدم في الوجود ...
فيكون الماهية كذلك وقال الامام فاما ... قول ... الشيخ في بيان انه لا يجوز ان يكون ... مقدمه ...
الاول ... الماهية ... لكانت متقدمة بالوجود على ... فانما ... التقدم وبيانه من جهتين اما الاول
المطالب من هذا الكتاب ان تقدم ... على ... بالذات ان ... فهذا العلوم ... قال
لوجود ... ان ... في المعلول ... وجود ... المصادرة على المطلوب الاول ...
ماهية فقط ... باعتبار وجود آخر ... فيكون ... اخرى ... ان ...
المؤثرة ... فيكون ... المصادرة على المطلوب الاول ... ان المطلوب الاول ...
التي ... الوجود ... لا يكون ... الوجود ... على الاعتبار المطلوب الاول
ولكن ... ان ... الماهية ... وجود ... الاول ...
فيكون ... المصادرة على المطلوب الاول ... الامام ... الكلام ...
... الاول ... الاول ...
بالتقدم ... تقدم ... الماهية على الوجود ...
يكون ... المقصود المذكور ... المقدم بعبارة اخرى ... الامام ... الشرطية ... تقدير كون ...
... الماهية ... مؤثرة بالوجود ... لكان المقدم المشكوك فيها ...
وتوسط حال المقدم ... طريقة الكتاب المجهول من المعلوم ... المقدم في ... لفظ الوجود ...
في ابانة المطلوب ... المصادرة ... اعادة المقدم في التالي ... اضافة لفظ آخر فالمصادرة
في كلام الامام ... مصادرة صريحة ... الشارح ... ما ذكرنا ... المحاكم ... الشارح ... الكلام ...
ولا حاجة الى التكلف الذي ... بعض الناظرين وقال ... كلام الامام ... قول الشيخ ان ...
التي ... قال ان اردتم ... مؤثرة ... ذلك ... لا يكون مؤثرة الا بعد وجودها ...
... ان الماهية لا يكون مؤثرة في الوجود الا ... بالوجود ... محل النزاع ... ان الماهية ...
بنفسها ... الوجود ... ذكره ... الامام انه اعادة ... وقال بعض الناظرين ...
عليك ان ما ذكره الامام ... الاول التي ... متقدمة ... على ... الوجود اعادة الشرط المذكور ... لكان متقدمة بالوجود ...
... ان مضمون ... القول ... مضمون الشرطية ... ان يكون ... المقدم ... الشرطية على المقدم

المذكور ان الماهية لو كانت علة للوجود لكانت مؤثرة في الوجود بالوجود وقوله [illegible] يصح لا يحتاج [illegible] الشرطية [illegible]
بين الاثر والامام وذكر ذلك كما علمت فكلامه ليس على ما ينبغي وذكر ان الجواب ان المراد بالتقدم الذاتي [illegible]
لا تؤثر في غير الوجود وانما يكون مؤثرا في الوجود بشرط الوجود والعلم به ضروري [illegible] وذكر [illegible] الشارح [illegible]
ثم لا يخفى ان كلام الامام في الشرطية المذكورة لا وجه له اذ [illegible] بان [illegible] الاثر [illegible] لا بد ان يكون بحيث اذا فرض [illegible]
[illegible] فاذا فرض الوجود بمعنى مغاير للماهية [illegible] وفرض انتفائه كانت الماهية عدما محضا فاذا [illegible]
محضا فكيف يكون [illegible] الوجود المغاير لها بل فرق بين الوجود والمغاير للماهية ووجود مغاير لها كما توهمه الامام حتى قال فان قيل فلا يجوز ان
تؤثر الماهية قبل الوجود في وجود نفسها ثم لا يكون ان يؤثر الماهية قبل وجود [illegible] وجود العالم [illegible] لا يمكن [illegible] الوجود [illegible]
الفاعل قلنا [illegible] فرق بين الموضعين فانه [illegible] ان الشيء لم [illegible] لم يمكن سببا لوجود غيره [illegible] انه لا استبعاد في
كون الشيء موجودا [illegible] والمعقول [illegible] انه موجود بذاته ايكون ذاته [illegible] وجود نفسه واذا وجب [illegible] الكثرة
بالفرق كلامنا انتهى كلامه قال الشارح فاذن اتصاف الماهية بالوجود عقلي لا خارجي [illegible] الوجود [illegible]
في العقل يعرض لها الوجود الخارجي [illegible] لان [illegible] في العقل [illegible] في الخارج ولا يعرض لها [illegible]
الخارجي [illegible] في الخارج [illegible] الماهية والعارض [illegible] الماهية والوجود [illegible] في الخارج بحيث يكون [illegible]
منها موجودا [illegible] قطع النظر عن الآخر [illegible] في الملاحظة العقلية [illegible] ان العقل [illegible]
نفس الماهية [illegible] الوجود [illegible] الوجود الخارجي او المطلق يعرض الصورة العقلية من الماهية [illegible]
الوجه الا ان الماهية [illegible] في العقل [illegible] الوجود الخارجي [illegible] الماهية [illegible] عين الوجود [illegible]
او غيره [illegible] لزم كون الماهية واجب الوجود [illegible] اعتبار [illegible]
والاول [illegible] الثاني يستلزم المغايرة الخارجية وكون الماهية قابلة [illegible] النقض الذي قصده الامام قال
اورد الامام ما ذكر [illegible] الملازمة لا [illegible] ذلك وانما يكون قابلة في الخارج لو كان الماهية وجود والوجود
[illegible] كلام الشارح [illegible] صاحب المحاكمات [illegible]
الشارح [illegible] الوجود الخارجي [illegible] الوجود [illegible]
الماهية [illegible] في العقل [illegible] الوجود الخارجي [illegible] كلام الشارح [illegible]
ثابتة في الخارج [illegible] قال الشارح [illegible] مؤثرة [illegible]
[illegible] قال فالجواب ان عدم اعتبار الوجود مع الماهية [illegible] ان الماهية من حيث [illegible] اذا كانت مقتضية لصفة غير الوجود [illegible]
[illegible] في الاتصاف بل نفس الماهية [illegible] نفس الماهية والموصوف قد يكون غير الصفة [illegible]

الوجودية

الوجودية فان الماهية [illegible] في الذهن من غير حصول الصفة بغير الوجودية فليس في الذهن الا الماهية [illegible] الاتصاف
بالوجودية حقيقة [illegible] الاتصاف في العقل [illegible] الوجودية [illegible] في العقل [illegible]
فالحكم [illegible] الماهية عنه فانه وان امكن [illegible] في العقل من غير ملاحظة ونظر الى الوجود لكن الماهية الموضوع ملحوظة بالوجود حقيقة
[illegible] العقل [illegible] الوجود [illegible] الحصول [illegible] لا يكون [illegible]
[illegible] ولو كان ذلك في العقل [illegible] فاذا فرض انها [illegible]
في الخارج [illegible] العقل [illegible] ملاحظة [illegible] لا يكون [illegible]
ملحوظة [illegible] الوجود المطلق [illegible] الوجود الخارجي ايضا فان الماهية اذا كانت علة للوجود الخارجي [illegible]
في العقل [illegible] في الخارج [illegible] فرض حصول الماهية [illegible] عن الوجود الخارجي [illegible]
الماهية من حيث [illegible] الخارجي [illegible] لا يمكن ذلك [illegible] ان الماهية لا [illegible] عن الوجود [illegible]
ولما ذكر ان الماهية [illegible] الصفة [illegible] الوجود والعدم [illegible] ان الماهية [illegible] عن الوجود [illegible]
المذكورة [illegible] الوجود مع الماهية [illegible] عن الوجود [illegible]
الصفة عن الماهية اذ الحكم بالاتصاف يقتضي كون الصفة [illegible] الوجود [illegible]
الشارح [illegible] كلام [illegible]
النقض ما ذكره الشيخ [illegible] الوجود الخارجي [illegible]
الوجود [illegible] الماهية [illegible] بعد [illegible] كلام الشارح قال الشارح
التعين [illegible] واجب الوجود [illegible] تعين الواجب عين وجوده
الذي هو عين الذات [illegible] الوجود [illegible] التعين [illegible] الوجود
[illegible] ان يكون التعين [illegible] الوجود [illegible] الشيخ ان معنى وجوب الوجود [illegible]
[illegible] في الخارج [illegible] الشفاء [illegible]
ويجيء الكلام فيه [illegible] الوجود والتعين [illegible] ان يكون [illegible] وجوب الوجود [illegible]
يستلزم ان لا يكون [illegible] الوجود [illegible] التعين [illegible] ان كان [illegible] واجب الوجود [illegible]
واجب الوجود [illegible] الشيخ في التعليقات حيث قال [illegible] الوجود [illegible]
اما ان يكون ذاته علة [illegible] او [illegible] يكون غير ذاته علة [illegible] لان [illegible]

القول في التوحيد

كأنا نقول لشيء حقيقة في ذاته فيكون ذاته وشخصيته شيئا واحدا واما ان يكثر الصفات المخصصة فيكون تلك الصفات علة لوجود ذلك الشخص
فيكون وجود الشخص متعلقا بعلة وواجب الوجود بذاته لا يصح ان يكون واجبا لغيره انتهى فالقسم الثاني ان يكون التعين الواجب بامر غير
نفس كونه واجب الوجود والذي قصده الشيخ الرئيس على هذا التقدير ان يكون ذات الواجب وشخصه التعين محتاجا في حصوله الى غيره فلا يجب
كون فيه حصولا او لا ثبت فيه حصول التعين حصولا ودائما فيحتاج الا اوليته وتقريره ان الواجب على هذا التقدير كان امرين وجوب
الوجود والتعين الزائد عليه فلا يخ اما ان يكون بحيث وجوب وجود الذي هو عين الوجود لازما للتعين بحيث التعين مقتضيا للوجود
المستتبع اما ان يكون هوية او شخصية له لانه عين ذات الواجب او شخصه له وعلى التقدير يلزم ان يكون وجود الواجب محتاجا الى
غيره او شخصه وهويته وهو مما مر في الفصل الذي تقدم اليه اشار الشيخ بقوله ان كان وجوب وجود الوجود لازما لماهيته لا لاخر فلا
ما ذكر في هذا الاحتمال اطلاق اللازم على المقتضي غير عزيز خصوصا اذا ذكر حيث الماهية ووجه اللام المهية للتعليل كما [illegible]
الا هذه الغاية والبطلان هو الاحتمال الصحيح الخمسة الاحتمالات الباقية وكل منها يستلزم المعلولية فيلزم المعلولية على التقدير المذكور
وجه اثبات المعلولية بابطال بعض الشقوق التي الزام المعلولية في السابقة وبهذا ان كون اللازم على التقدير الاول المعلولية [illegible]
ولم يصرح بذلك [illegible] الحجب اللام في قوله لازما لماهيته التعليل لكون شرطه التصريح بالمعلولية [illegible]
الوجود لزم حصول [illegible] التعين المعلول الذي [illegible] لزوم المعلولية على التقدير الثالث [illegible] وجوب الوجود الذي [illegible]
معلل بعلة خارجة وح يكون الواجب التعين اولا كونه معلولا لقوة معلوله الى لانه معلولا الوجود والمعلول لا [illegible]
اولى بالافتقار في المعلول التعين [illegible] لا الذات مع قضاء الافتقار من جهة الاحتياج لا التعين [illegible]
الى قوله وان كان عارضا فهو اذا [illegible] التقدير يلزم افتقار وجوب الوجود والعارض متعين [illegible]
الوجود والتعين [illegible] بان يكون [illegible] كون التعين [illegible] الوجود [illegible]
وان كانت التعين [illegible] عارض [illegible] وجوب الوجود [illegible] ان يكون المعروض [illegible]
فلا [illegible] فان كان هو [illegible] التعين [illegible] ان يكون [illegible]
غيره [illegible] الكلام اليه فما الزم الشيخ [illegible] ان يكون التعين [illegible] وكان الزام الذي [illegible] بان يكون ذات
الواجب التعين [illegible] اليه قوله فان كان ذلك [illegible] وفيه وجه آخر وهو ان التعين اذا كان [illegible]
عارض [illegible] عدم [illegible] ان لا يكون الوجود [illegible] وجود [illegible] التعين [illegible] ان يكون [illegible]
او غيره [illegible] الكلام [illegible] ذكره [illegible] الشق الاول [illegible] خلاف الغرض [illegible]

التقدير

التقدير ان يكون ذلك الشيء التي هو التعين اذا كان عارضا مفارقا في تقدير المفارقة يلزم عدم الذات اذ لا وجود لغير المتعين
وما كان بوجود آثار وجود [illegible] كان معلولا لغيره وح يرجع الغير في قوله فهو لعلة لا الذات المتعين يكون قوله فان كان ذلك
آخر [illegible] وقسمان مستحيلان احدهما ان يكون وجوب الوجود [illegible] التعين مقتضيا اياه ووجه استحالته ان وجوب الوجود اذا
كان سببا للتعين [illegible] اما ان يكون سببا وهو بعينه لا ابهام او هو بصفة التعين الاول يستلزم كون الحكم المتعين [illegible]
لا يخ اما ان يكون [illegible] التعين او بغيره الاول يستلزم تقدم الشيء على نفسه وعلى الثاني [illegible] الكلام اليه [illegible]
الوجود وجهة التعين [illegible] واحدة [illegible] مع قطع النظر [illegible] لا يكون معلولا لشيء [illegible]
يستلزم المعلولية قال الشيخ وجوب الوجود [illegible] لم يكن [illegible] ان وجوب الوجود [illegible] كان [illegible]
غير مناسب للمقام لانه لم يعتبر في نفي وجوب الوجود [illegible] ولم يبق ذلك [illegible] لا حاجة [illegible]
الوجود متعين [illegible] قال الشيخ ثم ان الحقيقة اما ان يكون [illegible]
الشيخ ان حقق الواجب اما ان يكون كونه واجب الوجود بذاته لا غير اولا يكون [illegible] كونه واجب الوجود [illegible] التعين الذي
هو [illegible] ان يكون وجوب الوجود بذاته والاول [illegible] وجود الواجب [illegible] ان يكون [illegible]
معلولا [illegible] ان الوجود اما ان يكون [illegible] او عارضا له [illegible] يستلزم المعلولية [illegible]
مع [illegible] الاحتمال الاول [illegible] الوجود [illegible]
[illegible] الشيخ [illegible] المتكلمين [illegible] ان يكون وجوده [illegible]
بمعلولية وجود الواجب [illegible] البطلان [illegible] بعضهم [illegible] الوجود [illegible]
الا امر خارج [illegible] ان الوجود لو كان [illegible] متعين كان [illegible]
او يمكن ان يكون [illegible] القسم الاول [illegible] خلاف الفرض [illegible] خارجة [illegible]
معلولا [illegible] ان يكون الوجود [illegible] الاول [illegible] ان يكون [illegible]
عين الذات وح يلزم ان يكون الوجود معلولا [illegible] امر خارج [illegible] لان التعين [illegible] ان يكون الوجود [illegible]
لان التعين صفة الذات [illegible] الذات يلزم [illegible] الوجود [illegible]
[illegible] الاحتمال الثالث [illegible] الوجود والتعين [illegible]
ولا التعين [illegible] المعلولية [illegible] الاحتمال الثالث [illegible] ان يكون الواجب [illegible]
التعين [illegible] ان التعين اذا كان عرضا للوجود مفارقا لم يكن [illegible] الوجود [illegible] خارجة فيكون [illegible]
المتعين معلولا [illegible] التعين [illegible] الشيء معلولا لامر خارج [illegible] التعين [illegible] الوجود [illegible]

يكون الوجود مستحق فلا يخ اما ان يكون تعين بنفس الوجود التعين اللغيره بغيره فالاول يستلزم ان يكون الوجود الواجب المتشخص من القوة الى التعين

دهو باطل والثاني شمل الكلام الا ان التعين وذكران الاحتمال الرابع سخيف لاستلزامه كون الذات الواجب الوجود معلولا لغيره

[illegible]

وسهل به ... ذكر في الشفاء الا ان التعين من ... ان الوجوب الواجب الوجود ... ثم ذكر حجة من الشيخ ... ثم قال

هو واحد من جهة اخرى ... ان مرتبة من الوجود وجوب ... ان يكون الواجب الوجود

ثم استعمل البرهان ... انه لا يمكن ان يكون الواجب الوجود ... النجاة

في تفصيل الكلام ... الشفاء ... قال الش واعلم ان الغرض

[illegible]

او معلولا او كونها معلولي علة واحدة وقد عرفت ان ما ذكره الشيخ هناك من انه لا بد من خارج عنهما ولا يكفي المعلولية اثبات من غير ارتباط بينهما

غيره بحيث ينبعث بينهما من المقصود ومن تغير الحجة الذي ذكره هناك حاجة بينهما بتلازم فيه حتى يظهر الحق هنا وتفرع الحجة عليه وان كان يتفرع من

التميز والاختلاف فنقول والدليل دل على عدم اللزوم فاللازم محقق ثم قال بعض ان ظرفين او شخص يكون اللزوم مثلا لهو ولكن

ان يقول معترض ان الدليل لم يتم والحجة ليست لازمة ولذلك وورود المنع على بعض مقدماته لا ينافي ذلك ثم قوله فنقول

في اللزوم فيه اختلال لان بعض الاقسام التي اعتبر فيها ستة احاد وكرر وبعضها متروك وبعضها متداخل وتمييز بينها وبما كون جزء الملزوم علة

لللازم وكون جزئه معلولا ليس سنده ركيك والوجه ان يقال ظاهر العبارة انه شرط في اللزوم احد الامور الستة لان الشرط اما علية احدهما

معلولية الاخر وعلى التقدير الاول احد هما اما الملزوم او جزؤه وعلى الاولين التوالي اما بالنسبة الى اللازم او بالنسبة الى جزئه وعلى الاخيرين كذلك

اما بالنسبة الى الملزوم او الى جزئه فهذه اقسام تتعدد الاربعة منها غير صحيح قال الوجه الرابع ان اللزوم لا قوله فلا يوجد القسم الاول

الشيء المتعين كوجود غير متعين الخ اما ان يكون عدم حجية لزام ما واما ان لا يكون بطلان القسم الثالث لا دليل يقيني يوجد القسم الاول

قال بعض انا ظرفي الجواب ما ذكره الشيخ العروة لا قوله وهو ظاهر الفساد والشيء في ان حاجة التعين لا غير الوجود ماخوذ في القسم الاول

لا لعلة بالكيد كيف تبع اخذ ابطال موضوعا سقنا فتدبر ثم قال الوجه الخامس ان المقصود لا قوله والكل كما الشيء فقال بعض

في جواب السؤال بقوله الجواب الحق ان المراد وجوب الوجود لا قوله وان كان وجوب الوجود باعتبار الشيء فيه انه لم يعتبر التلازم اولا بين الذات

والتعين في هذه المرتبة لم يتعين كون التعين على الذات حتى يثبت باعتبار التلازم واشتباه الترديد والتقسيم لا غير والكل غير لازم

على انه ان هذا الوجه لا يلائم قول الشيخ وعلى التقديرين يلزم من كون وجود الواجب لازما كون الوجود بسبب المهية او بسبب شيء اخر

وقد تقرر بطلان ذلك في الفصل المتقدم لان اللازم على هذا التقدير اذا كان التعين عين الذات ان يكون الوجود الذي هو

الذات معلولا للذات والذي بطل في الفصل السابق ان الوجود امر استغنى بالذات معلولا للذات على ان الكل باستلزام اللزوم

بالنسبة اليه كونه غير ملائم ثم قال الخ فان قلت هذه الاقسام الاربعة لا قوله فلا يلزم ان يكون هناك تعين خارج ذاته علا

جعلنا اشهر ورده بعض الناظرين بانه على تقدير كون التعين لوجوب الوجود لا قوله لكن القسم الاول يكون الواجب الوجود علة

للمتعين اشهر ثم قال الخ فان قلت لا نم ان وجوب الوجود لا قوله فلا يلزم اشتراك معنى الوجود ولفظه انتهى ولا يخفى ان المراد

المذكور هنا وسائر البراهين المذكورة في كتب الحكماء يتوقف على مقدمة يقينية يعلم عنوان البداهة فيها ولذلك اخذه الشيخ وجعلها

اصلا مما ان وجوب الوجود امر موجود وهو ظاهر فان اعتبار ان الامر اذا لم يشترك امرا او لم يحتج في تحققه الى جهة سبب كان لهذا الوجود

غير قابل للعدم وكان شأن كل موجود وسببه حيث يكون الوجود وما يزيد عنه الحق وعدمه قد اشار اليه الشيخ في الشفاء

قال الخ اما ان يكون معلولا لوجوب الوجود هناك حقيقة او لا يكون ومحال ان لا يكون له المعنى حقيقة وهي مبدأ كل حقيقة بحيث انه

وخصوصا زمانها ان الحق وجوب الوجود معنى واحد الا يمكن ان يكون كثيرا مختلفا بسبب عدم الوحدة العددية بل الحكم منها هو الواحد

بالحقيقة وقد اخذه الشيخ بالضرورة وجعلها سبيلا غير ثابتة البرهان عليه على وجه اخص مما ذكرنا حيث قال في الشفاء

لا يجوز ان يكون شريك كانه تعدد ما بوجه من الوجوه لا يختلف في الانواع واما الاول ذلك قال وجوب الوجود لا هويته لعقله

ـب وقد لحق المطلق اذ كل حقيقة سواء كانت عرضية او جوهرية المحجوبة عن جهة الاشياء فهو الواحد المطلق اذ لا واحد معه سواه فالوجود الحق

وهو المبدأ لجميع ما بالقوة انتهى وقال في الشفاء ايضا سائر الاشياء فان ماهياتها كما علمت لا تستحق الوجود بل هي في انفسها وقطع

النظر عما عداها ما وجب الوجود يستحق العدم فلذلك كلها في انفسها باطلة وبحقيقته وبالقياس الى الوجه الذي يليه حاصلة فلذلك كل شيء هالك

الا وجهه وقال في التعليقات وجود كل موجود هو الاول لانه فائض عنه ووجوده ملائم ووجوده مباين لسائر الموجودات ولكن حيث

وجوده وهو المبدأ اليه خارجا من وجوده بغيره فهو عنده ذكر في وجوده الذي يقصده وقال فيه ايضا التقدم في المكان ان يصير

الملك فيكون كل جزء هو اقرب الى حيث تقدما وفي الفضل والغايات يكون كل جزء كان اقرب اليها يكون اشد تقدما وفي الزمان

ان يعرضه وكل زمان ابعد من ذلك يكون اشد تقدما وتقدم الباري عن العالم هو تقدم بالوجود وبالقياس الى الان

الوجود شيء ثالث هل هو نفسه وانما يعرضه فرد بينهما ثالث وقال الفارابي فيما نقل عنه الاول كله وجود وهو كل الوجود ثم الحكم الخ

معصوم الحق بقوله والحق في الجواب الى اخر ما ذكره ان واجب الوجود ليس الا مجرد الوجود الذي كله ولا اختلاف في مجرد الوجود الخ

حقائق مختلفة بحسبه اذ بحيثيات وجهة وبتوضيح احتمال ان يكون واجب الوجود حصة متحققة منه افراد متعددة او حقيقة نوعية كلها الخ

فلا يرجح الحصار وجوب الوجود في فرد معين شخصي ويحتج لاتمام الدليل الى ان يتحقق وجوب الوجود الذي هو مجرد الوجود الخ

التعين لزم الانحصار والا لكان التعين مغايرا للذات معلولا وبيان الكلام اوثم الدليل وبيانه للتحقق مع الاحتمالات المذكورة

وبما ذكرنا وحققنا لا يرد ما ذكره بعض الناظرين حيث قال كون الوجود لا يختلف الا باختلاف المهيات لا قوله ولما تقرر ان الوجود

ليس شيء كالعقل انتهى ووجه عدم الورود مر ويكفي ما دل على كون الواجب محض الوجود الذي هو معنى واحد موجود في موت انما الخ

بعد ما قررنا المقدمة وانه قاطع الايراد عنه وبحث ان لا تعدد في فرد مفهوم الوجود ولا حاجة لاثباته عليه ثم اعلم ان العارف

الوجود من شيء بعض الايات والاخبار كقوله تعالى الله نور السموات والارض الاية وقوله سنريهم اياتنا في الافاق

وفي انفسهم حتى يتبين انه الحق وقوله اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد وقوله الا انهم في مرية

من لقاء ربهم الاية وما روي عن امير المؤمنين مع كل شيء لا بمقارنة وكل شيء لا بمزايلة وحدث بعض الشبهة

بين الصوفية وما يناسب هذا القول قول امير المؤمنين في بعض خطبه لم يحلل في الاشياء فيقال هو فيها كائن ولم ينأ

عنها فيقال هو عنها بائن ولم يخل منها فيقال هو اين ولم يقرب منها بالالتصاق ولم يبعد عنها بالافتراق

بل هو في الاشياء بلا كيفية وهو اقرب الينا من حبل الوريد وابعد من الشبه عن كل بعيد وقوله

في بعض خطبه فان الله تبارك وتعالى داخل في كل مكان وخارج عن كل شيء وقوله ايضا في بعض خطبه هو في

على غير ممازجة خارج منها على غير مباينة داخل في الاشياء لا كشيء داخل وخارج منها لا كشيء

من شيء خارج وفي خطبة اخرى لامير المؤمنين عليه السلام هو في الاشياء كلها غير متمازج ولا بائن عنها وقوله

ليس في الاشياء بوالج ولا عنها بخارج قال بل نقول في وجوب الوجود لا يكون انه اذ احد بحت ذات وجوب الوجود كما هو

كان اللازم من الدليل نفي الثلاثة الشيء يكون هو المطلق ههنا ولعل المراد ان الكلام في الوجود والواجب لذاته الوجود مطلقا قال الشارح لم يجب

اليها لا لكن ان الجهة الاثانية ... مغايرة للجهة الاصلية ... ان العقل ... كل منها امرا واحدا الكثر الوجود

الجهة المعينة في الخارج المغايرة للجهة الاخرى ليس ... النفس المهيته من حيث هي ... المهيته بل ... لا علة خارجة

المهية وعلة في الاعراض ... الزمان ... الوضع ... الزمان ... ذكر الشيخ في ... التعليقات ...

فالتوالي صل في محل ليس ... التوالي مع خصوصية اخرى ... كل ... من التوالي مغايرة للجهة الاخرى والوجود ليس ...

فيه في الخارج وعلة حصول ... الجهة التي امور خارجة عنها اما القابل فهو المادة واما الفاعل ... لم يكن ...

والكمال التوالي ... التشخص واما التشخص ... العقل ... النفس ... الشيء ...

كما ... والجهة الثانية علة العرضية الوضع ... الزمان لولا الوضع او الزمان لم يكن ... وقول الشيخ

... فالمراد منها ان سبب حصول التشخص امور خارجة ... حقيقة الشيء ... كالوضع ...

[illegible]

[illegible]

ورية باعتبار تعلقها وارتباطها بالمادة واما العقول فانهم لا يقولون بعدد العلوم فيها وانفعالها بها وقال بعض الناظرين اقول ليس المراد
امر موجود في الخارج لاولا شك ان الاعراض اللاحقة لزيد لا يصير سبب تشخص عمرو بمجرد الاشتراك في الالة مالم يكن هناك مادة مشتركة [illegible]
نظر لان المعروف عندهم ان نسبة المفارق ثابتة لا الاشخاص الكائنة الفاسدة [illegible]
بين المفارقات كالكيف [illegible] ولكن ان نسبة لا اعراض قائمة به ان الشخص [illegible]
المعروض العارض تشخصه يجوز ان يكون السابق علة تشخص مع كلية الهيولى والصورة وعنده ثم ان المتشخص [illegible]
لا بعينه والمتأخر الوضع المعين ثم انه لم يتبين كون تلك الاعراض قائمة بالمادة [illegible] حتى يلزم التعاقب الذي قصده ثم الاعراض
القائمة بالمادة في ضمن الشخص السابق غير [illegible] في تشخص اللاحق الا على سبيل الاعداد [illegible] في غير المتعلق بالمادة
ان يقوم الدليل على فساده والجواب عنه ايضا يحتاج [illegible] ثم قال بعض الناظرين انما الشخص بتشخص [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

و مع التسلسل بسبب الذات ان المعدوم بنفسه لا يمتنع الوجود لجواز ان يكون بسبب غير الذات وهذا الشق كان وانما المعدوم خصائص الذات فلو وجد

حال البقاء ثبت ذاته لا يمكن حصوله الا بالغير ... [illegible]

[illegible]

[illegible]

والتفت صورته فى الحس المشترك ثم فى الخيال والوهم ثم لحصلت جهة الحس صورة اخرى لحصل له آخر وكان آخر وقبله [illegible] ان يجيء الصورة
الاولى عن الحس المشترك والخيال فيشعر بالصورة سابقا انها صورة شىء واحد فمن اشتراك الحركة فى الماضى كما مر [illegible]
[illegible] قوله والتحقيق ان التحقيق ليس المراد [illegible] كون الزمان غير قار [illegible] الزمان [illegible]
[illegible] الخيال [illegible] على سبيل التدريج [illegible] غير قار الذات [illegible]
الخيال [illegible] الوجه الاول [illegible] كون الزمان غير قار الذات [illegible]
الاول ليس المراد من الصورة [illegible] فى الخيال [illegible]
ظاهرة [illegible] بعض الناظرين ان اجزاء الزمان [illegible]
[illegible]

لان المعروض للقبلية انما هو حصص الزمان [illegible] الحادث [illegible] وجوده [illegible]
القبلية [illegible] القبل [illegible] عدم الحادث [illegible] كون القبل غير الحركة [illegible]
فى كلام الشيخ [illegible] حادث [illegible] وجوده [illegible] القبل [illegible]
وذلك القبل ان كان عارضا للقبلية بالذات [illegible] المعروض للقبلية [illegible] العدم [illegible] الفاعل [illegible]
شيئا آخر [illegible] الذات [illegible]
له الا بالملكات [illegible] العدم [illegible]
للقبلية الا من المقارن للعدم [illegible] المعروض للقبلية بالذات [illegible]
من غير واسطة [illegible] ان يكون للقبلية معروض بالذات [illegible]
بعروض القبلية المذكورة [illegible] البعدية [illegible] القبلية المذكورة [illegible]
[illegible]

ثم عن الاشياء إلى حتى ثبت الموضوع ذات لها في الخارج فثبت التقدم من العدم مثل ثبوت الزمان في الخارج بين ذلك الا انه يمكن

ان يقال بانه قد ثبت [illegible] الزمانية المذكورة وفيه بحث لان الصورة الذهنية [illegible] الاول سابقة [illegible] على الصورة الذهنية [illegible]

ثم ان هذه الصورة [illegible] او [illegible] ان كان الامر كذلك في [illegible] ان المدرك من هذا [illegible]

[illegible]

ان الزمان هو الموجود في الخارج [illegible]

[illegible]

وذلك في حصول القبلية والبعدية اذ المنع كون اليوم متأخراً عن الامس انه غير حاصل فيه حصول الامس واما انهم لو [illegible] قبل ان كل الحوادث [illegible]
عنده لم يمكن ان يكون مسبوقاً بالعدم باعتبار اقتران العدم به واعترض عليه بان هذا الفرق ليس فرقاً بين الزمان وغيره فان اتصاف احدهما بالقبلية والآخر بالبعدية
لتقضي زمانه آخر [illegible] اتصاف الآخر [illegible] الامور المتعاقبة الضرورية [illegible] الكلام بين القول فيهما [illegible] الامور
ام لا ولعدم التي [illegible] بسقط وتوجيه كلام الشارح [illegible] المقدمة المذكورة في الفرق [illegible] تأخر اليوم عن الامس انه لم يوجد [illegible]
تأخر اليوم عن الغد [illegible] ان معناه ذلك والازم [illegible] ثم قال ان رجع الفارق على التعبير المذكور [illegible] لزوم المحذور
غير [illegible] لما ذكر [illegible] لزوم المحذور [illegible] زمان **قال الشارح** والجواب ان الزمان ليس له حقيقة تحرر الجواب ان
تحرير الجواب ان الزمان [illegible] حقيقة اتصال عدم الاستقرار [illegible] والمتجدد [illegible] الانفصال [illegible]
التعدد والانقسام بالعرض كما اشرنا اليه [illegible] الاقسام المذكورة حصلت الاجزاء ثم العقل اذا لاحظ تلك الاجزاء [illegible] التقدم
والتأخر [illegible] كون وصف التقدم والتأخر [illegible] تلك الاجزاء [illegible] العقل [illegible] عدم الاستقرار
باعتبار الملاحظة [illegible] بخلاف الحركة وغيرها فان اتصافها بالتقدم والتأخر [illegible] عدم الاستقرار المقترن [illegible]
وبهذا [illegible] عدم [illegible] السؤال الا عند الوصول الى الزمان [illegible] تقدم الحوادث [illegible]
الحادثة المتقدمة [illegible] السؤال [illegible] اليوم [illegible]
اجزاء الزمان [illegible] التقدم والتأخر [illegible] اجزاء الزمان [illegible] التقدم
ان يكون [illegible] التقدم [illegible] الاتصال [illegible]
المراد [illegible] اجزاء الزمان ليس لاختلاف اجزاء [illegible]
في الوهم والخيال لم يستقم الحكم بان تقدم الحوادث [illegible] الزمان [illegible] التقدم [illegible] التقدير
ادراك الوهم [illegible] الامس متقدم على اليوم الا ان وجود الامس في الخيال [illegible] حصول الصورة [illegible]
[illegible] في الكيف [illegible] صورة اليوم وحصوله في الملاحظة الخيالية او الوهمية [illegible] التعاقب ليس [illegible]
التقدم والتأخر الزمانيين [illegible] العقل اذا لاحظ شيئاً آخر [illegible] النسبة الاضافية المذكورة [illegible]
لم يكن المتقدم [illegible] الوهم كان [illegible] التقدم والتأخر [illegible] الملاحظة المتعاقبة في الوجود [illegible]
[illegible] التقدير [illegible] اختلاف [illegible] المتحدة [illegible] اختلاف عددياً انما يكون [illegible]
ولا توهم بان للزمان [illegible] الحركات [illegible] ليس المراد [illegible] التقدم والتأخر [illegible] الزمان [illegible]
[illegible] لاتصاف الاجزاء بوصف التقدم والتأخر [illegible] التقدم والتأخر [illegible]
الشيء فالتقدم والتأخر [illegible] عارضين [illegible] للاجزاء [illegible] مفارقين [illegible] فان الاطلاق [illegible]
[illegible] كلامهم [illegible] عدم الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان [illegible] تقدم وتأخر [illegible] الاجزاء [illegible]
[illegible] الدالة على ما ذكرناه [illegible] التقدم والتأخر [illegible] اللازم المذكور [illegible]
وان كان [illegible] اطلاقه على المفارق [illegible] التقدم والتأخر لعدم الاستقرار [illegible]
[illegible] الوصول [illegible] الكلام ان اجزاء الزمان لما كان التقدم والتأخر عارضين [illegible]

بحسب الاستقرار

بسبب عدم الاستقرار كان للعقل الحكم بتقدمها وتأخرها [illegible] حقيقة غير عدم الاستقرار [illegible] كان التقدم والتأخر عارضين مفارقين
لم يكن الحكم [illegible] لم يتصور عروض [illegible] ملاحظة [illegible] اجزاء الزمان [illegible] ولا الاخر التعليل [illegible]
لان [illegible] لزوم [illegible] الامر [illegible]
منع التقدم والتأخر [illegible] التقدم [illegible] الاجزاء [illegible] اجزاء الزمان [illegible]
[illegible] الجواب [illegible] الفرق الاول [illegible]
جوابه [illegible] حقيقة غير عدم الاستقرار [illegible] لعدم الاستقرار [illegible]
[illegible] التقدم [illegible] الجواب [illegible] التقدم [illegible]
قال الشارح وانت تعلم ان الحركة [illegible] الحركة [illegible] الجزء [illegible] المتقدم
المتأخر والزمان [illegible] والحركة المنقسمة لا المتقدم والمتأخر على الوجه المذكور [illegible] الزمان على هذا الوجه كان [illegible]
على وجه [illegible] المسافة لا المتقدم والمتأخر [illegible] الحركة فان [illegible]
[illegible] الحركة [illegible] الاول [illegible] الجزء [illegible] الحركة [illegible] الجزء الاول [illegible] المسافة [illegible]
المذكور [illegible] الحركة الواقعة في الجزء [illegible] الحركة [illegible] المسافة [illegible] الحركة
لا متقدم ومتأخر [illegible] المسافة المذكورة المنقسمة [illegible] التقدم [illegible] المسافة [illegible] الحركة
الواقعة في المسافة المنقسمة [illegible] التقدم [illegible] الواقعة [illegible] المتأخرة والتقدم والتأخر [illegible] الوجود [illegible]
بهذا العنوان [illegible] الحركة المنقسمة لا [illegible] متقدم ومتأخر [illegible] المسافة [illegible]
الوجه الذي [illegible] التقدم والتأخر [illegible] العارضين [illegible] المسافة [illegible] الحركة [illegible]
[illegible] اجزاء المسافة من حيث [illegible] بالعرض [illegible] المتقدم [illegible] المسافة [illegible]
[illegible] التقدم والتأخر في الحركة [illegible] ان التقدم والتأخر من حيث [illegible] الحركة [illegible]
[illegible] التقدم والتأخر [illegible] الحركة [illegible] المسافة [illegible] الحركة [illegible]
الوصفين المذكورين [illegible] الشيخ [illegible] **قال الشارح** [illegible] حادث [illegible] الوجود [illegible]
[illegible] الامكان [illegible]
[illegible] الامكان [illegible]
[illegible] العدم [illegible] الامكان [illegible]
[illegible] الامكان [illegible]
[illegible] الامكان [illegible]
الاستحالة وعدم الامكان [illegible] الامكان [illegible]
[illegible] الزمان [illegible] الامكان
الزمان اللاحق [illegible] الامكان [illegible]
[illegible]

ويرجع الى امر آخر كون الشى بحيث الى ممكن واذا تقررت الامور تحقق في انه من احتمالات العلم هو كون والصحيح منها يحقق ويرجع بعد اعتبار الطرفين
ان ههنا امرين شانه ان يكون في مستقبل الاحوال موجودا فهذا الكلام فرض امكانه وعوارض ذلك الامر الى ابطال الاحوال والمماثل
ليس مع تماس ووقوع تلك الاجزاء المستقبل والتغير فما ذكر كون الامكان كسائر الالفاظ مشتركة لذلك الامر المعدوم كانتها على ارادة
في نظائره وجانبه غير قادح في الامكان المذكور ولعله في اطراف تمكن وفي اثبات مادة قابلة لتمكن بالامكان المذكور سابقا على وجه
بالسلب الذاتي والامكان الشرعي عبارة عن جواز حصول صورته في مادته وهذا الامكان فرع عدم التحقق عن عدم الشرع الامادة القابلة وكذا
في امكان العدم واذا تقررت ما ذكرناه ظهر الوجه في كيفية تقرير كلام الشيخ **قال الش** اما ممتنع الوجود او ممكن الوجود هذا التفصيل الى آخر ما قاله
يمكن حصوله في الزمان المستقبل فكان وجوده ثابتا قبل وجوده وحصوله على ما ذكرنا سابقا فهو لم يخبر الامكان الحاصل الى الوجه
والوجوه على قسمين وجود بالعرض ووجود بالذات اما القسم الاول فكصيرورة الجسم ابيض واسود ولا يكون لشيء وجود غير وجود الجسم
يوقف على وجود ثابت قبله والبناء فقد ذكر سابقا ان الامكان ثبوت قبل حصوله اما بقدر الحيازات والمحل المشروع منه
لا يكون للامكان شيء ثبت في نفسه كان الثابت انما هو محله فلا بد ان يكون للامكان محل ثابت شرعي هو منه واما القسم الثاني
فينقسم الى قسمين احدهما ان يوجد في موضوع او مادة او مع مادة والكل هذا الاحتياج الى الموضوع ومادة وحكم القسم الاول ثانيهما
ان لا يكون للشيء موضوع ولا مادة وهذه هي لكن شيئا في الشيء انما يكون حادثا لسبقه حصول الامكان لكن الامكان لا يوجد بنفسه ولا يعقل
يوجد فيه او شرع منه واذا لم يكن ذلك الشيء حادثا فهو ان كان موجودا كان دائم الوجود والا كان ممتنع الوجود وحاصل ما ذكره
تقرير كلام الش ان الامكان الذاتي انما هو بالقياس الى الوجود والوجود على قسمين وجود بالذات ووجود بالعرض لا يوجد شيئا آخر
وهو الوجود بالعرض فلا بد فيه من وجود ذلك الشيء حتى يمكن شيئا آخر فالاول لا يجوز ان يشترط الامكان وجود الشيء وهذه الامكانات
ليست عن شيئين حتى يمكن ان يوجد شيئا آخر ويوجد لشيء آخر وهو موضوع موجود وجهها في كلامه لكن نفس الامكان كون الشيء شيئا
يقتضي وجود الشيء الاول مع الامكان وان ورد عليه لكن الامكان كون الشيء شيئا آخر لا يقتضي وجود ذلك الشيء بل بعض الامكان كذلك
وحمل الحكم الممكن ان يوجد في نفسه على قسمين احدهما ما كان يكون شيئا وجد كان قائما بغيره او مع غيره وثانيهما ما كان
بحيث اذا وجد كان قائما بذاته من غير علاقة بينه وبين غيره وذكر في القسم الاول انه ان كان حادثا يكون قبل وجوده
ممكنا ان يوجد قبل حدوثه قائما بغيره او مع غيره وانما يمكن ان يوجد لكن اذا كان موجودا لا يوجد الا في غيره او مع غيره
الممكن ان يوجد قبل حدوثه الممكن ان يوجد قبل حدوثه قائما بغيره او مع غيره وانما يمكن لكن يوجد بغيره او مع غيره اذا وجد
الغير قد ان ذلك الغير لو كان معدوما لا متنع قيامه به او معه فيكون ذلك الغير موجودا مع امكان وجوده وهو
داير وعلى هذا الضابط امكان وجوده قائما بغيره او مع غيره قبل حدوثه ولا نعني سواء امكان وجود ذلك الغير وكان
بالفعل وقوله في البينة قد ان ذلك الغير لو كان معدوما لا متنع قيامه به او معه مرفوع بان الاشياء بشرط العدم آخر
العدم وذكر في القسم الثاني انه ان كان حادثا لكان له قبل حدوثه امكان وجوده ليس بعرض الا كان له
موضوع يكون الممكن مسبوق بموضوع يتعلق به امكانه والتقدير انه لا علاقة بينه وبين موضوع تام من الموضوعات فيلزم ان يكون
امكان وجهه جوهرا قائما بذاته لكنه مضاف وكل من المضاف فجوهر فهذا الممكن اما ان يمتنع ان يوجد او يكون موجودا اولا
ثم قال الش بعد كشف الكلام بتفريع الاستدلال لا تبع وهو انه لا بد لا قوله كما في بحث التقدم والتأخر قال وهذا الجواب وان
كان حقه الش لا قوله وان لم يكن ان يكون شرطا ان يكون قبل وجوده قال وهذا المنع وارد على الش الاول لا قوله لكن
ان يوجد الغير ويقوم به الشيء ومراده بالش الاول شيء الاول من قسم من القسم الممكن ان يوجد في نفسه وهو ما كان

لوجد ما كان موجودا في غيره او مع غيره والمراد به الا ايراد الذي ذكرنا حيث نقض الكلام في ذلك الشق وهذا ظهر ان ما ذكره في تقرير كلام
الش غير مستقيم كما ذكرنا والوجه في تفسير كلامه ما ذكرنا في تفسير كلام الشيخ ولا يتوجه عليه ما يرد على تقرير الش فيه ثم قال الش في الشفاء كلاما
ان حاصله ان قوله فان المعنى ليس موجودا في الخارج انه المعنى في الخارج شيء وهو توجيه كلام الشيخ لما ذكرنا في تفسير كلامه ههنا وقوله فالامكان
ان يكون امرا موجودا معناه انه امر موجود اعم من الموجود بالذات والعرض بمعنى الوجود الذي ليس له شيء منه وهذا ينبغي ان يعترض **على الاعتراض**
تعلقه بالشيء الخارجي ليس موجودا في الخارج التعقل وارد على الحيثية بمعنى انه ليس من هذه الحيثية موجودا في الخارج لا انه ليس من هذه الحيثية موجودا
اذ لا يمكن ثبوت الوجود والعدم اذ لا يمكن ثبوت الوجود والعدم لشيء واحد من جهتين مختلفتين والمقصود ان الامكان ليس من هذه الحيثية
تعلقه بالشيء الخارجي الامكان موجود في الخارج حتى يلزم التسلسل من جهة تعلقه بالشيء الخارجي يضاف اليه وجود خارجي على ما ثبت تحقيقه في الفن انه
كونه اعتباريا كالامكان لغلام زيد من جهة تعلقه وارتباطه بزيد غلام زيد لكن من هذه الجهة يدل على وجود موجود خارجي على ما يثبت تحقيقه في الفن
جهة كونه كيفا حاصلا في العقل موجودا في الخارج من مقولة الكيف ولا يلزم التسلسل **قال الش** لا يبغي للامكان اعتبار ان احدهما من حيث انه شيء
خارجي ولهذا الاعتبار ليس موجودا في الخارج الا انه يدل على وجود ذلك الشيء الخارجي كالامكان الا انه من كامل الامور الاعتبارية لكنها حقيقة
موجودات خارجية ليست عين وجود وهو وصفا ثابتا وكلامه تشريح على ما ذكرنا سابقا ان الامكان يتحقق بوجود شيء او شيء او من شيء وهذا القسم وجود له اولا
اولا وكونه موضوعا للامكان في تحليله ما اورد نقاكل على الوجه الذي قررنا المقصود من كلام الشيخ ظهر ان الامكان امر موجود لا يراد على الامكان
سابقا ثم الاولى ان يقول بدل قوله وبهذا الاعتبار ليس موجودا في الخارج ليس بهذا الاعتبار موجودا في الخارج ثم قال الش قوله وهو امكان
وجوده في الخارج لا قوله كان امكان وجوده في الخارج وليس موجودا في الخارج اشهر وانت خبير بان كلامه بعد ان قال فما ذكرته في تقرير كلام الش
ويعلم ان كلام الش مستقيم ولا حاجة في توجيهه الى التكلف بعض الناظرين حيث قال في كلام الش لا قوله حتى يكون واحد من الجهات المذكورة
هو الشيء **قال الش** لان المحسوب هو وجود صورته في الذهن على انها صورة لموجود خارجي لا صورة لموجود ذهني حتى يكون حكاية عن وجوده مع عدم
المطابقة وحاصله ان حصول الشيء في العقل على انه حكاية عن وجوده واذعان به مع عدم المطابقة جهل والاعتبارات العقلية الشرعية من الامور
الخارجية لا يوجد في العقل على انها حكاية عن وجوده شيء في الخارج واذعان لوجود شيء فيه بل من شأن العقل ان يدرك في بعض الاشياء احكاما
لها لا بان يحكم بوجودها والاحكام الموجودات اي الاوصاف الشرعية ليس موجودا في الخارج من حيث انها اوصاف الاحكام الشرعية لها
حتى يلزم الحكم بالاوصاف لها موجودة فيه بحسب الخارج بل من حيث كونها قائمة بالعقل يصح لان يحكم عليها بالاحكام موجودة في الخارج
وعلى ما ذكرنا لا يلزم ان يكون الصور العقلية موجودة من جهة معدومة من جهة اخرى كما توهم المحاكم واشتبه كون من جهة معدوما من جهة اخرى
وعلى ما ذكرنا لا وجه لقوله والاحكام الموجودات الا انها تخلف في الجواب السؤال بل هو سقط الكلام فان الامور الاعتبارية من حيث ثبوتها
ان يكون موجودة في الخارج او في العقل واما ما كان يلزم ان يكون موجودا في الخارج اما على التقرير الاول فظاهر واما على التقرير الثاني فلان
العقل موجود في الخارج والموجود في الموجود في الخارج موجود في الخارج ثم ذكر ان هذه شبهة ركيكة ومن ركاكتها قال بعض الناظرين
توجيه كلام الش والحق ان مراده ان الواقع هو ان هذه العوارض احكام الموجودات لا قوله وح لا يرد ما اورده بل هو سقط الكلام وقال
واما الجواب انه لا مدخل له في الجواب فلا حاجة لا قوله من الحكوم عليه والمحكوم به ثم اجاب عن قوله ان هذه شبهة ركيكة بان المحل
ليس ما فهم بل المقصود نفي كون الامكان موجودا في الخارج حقيقة واثبات كونه موجودا بالعرض بحيث يكون العقل الذي هو محله موجودا
في الخارج والوجه ما ذكرناه في بيان مقصود الش ما ذكرناه **قال الش** لان الشيء قبل وجوده وحال ما في موضوعه فقد اشرنا سابقا في تفسير كلامه الى

الى ان ههنا امكانين احدهما عدم ضرورة وجود الشي وعدمه بالنسبة الى ذاته وثانيهما الامكان الذي قد فرض الشي وقد يحقق كما ذكرنا في مثال وجود
زيد به او معاد ولكان امكان وجوده في المستقبل ... وجوده المبدا او الامتناع ... بعد وجوده المبدا ...
وهذا الامكان ... التعقل فالوجه ... الصحيح ... الامكان ليس ...
الخارج ولا نعت لامر معدوم بل يرجع حاصله الى استعداد ... كما ...
وجود امكان المذكور ههنا لكنه ليس ... بل الحق ... ان في الامور ... في المستقبل ... الامكان
واما الوجود ماهو وصف له واما وجود ... بالقياس الى ماهو وصف له والا ... الاامتناع المقابل لهذا الامكان ...
يكشف عن ... قال الشارح وانما يحتاج الآن الى ماكون باستحقاق الوجود قال بعض الناظرين ...
ان التقدم الذاتي بالمعنى الاعم يرجع الى الاخير ... الوجود ... وقد صرح بذلك بعض افاضل المعاصرين ...
الشيخ ... ان يكون المراد ان التقدم بالمعنى الاعم الذي ... باعتبار التقدم ...
الوجود فان استحقاق ... الوجود ... فان النظر ... التقدم الزماني فان استحقاق ...

[illegible]

قبل الذي هو لم يزل غيره واذا كان له غيره الوجوب والوجوب فلم يكن نفسه العدم والا كان كان عدمه قبل وجوده وجوده بعد عدمه قبلية
وبعدية بالذات ولكن شيء غير الاول لو احد يوجد وبعدها لم يكن موجودا باستحقاق نفسه قال في النجاة واذا كان الشيء لو ذاته
ان لا يكن له وجود بل يجب باعتبار ذاته وجدها بلا علتها لا يوجد وانما يوجد بالعلة والذي بالذات قبل الذي من غير الذات فيكون
لكل شيء في ذاته او لا ذاته ليس ثم عرض عن العلة وثانيا انه ليس يمكن ان كل شيء محدث ان يسبقه الوجود من غيره بعده ما له في ذاته ان لا يكن
وان كان شاملا جميع الزمان بوجود يستفيده من تلك العلة الوجود عن موجده فهو محدث لان كل له بعد لا وجوده بعده بعد الذات
ومن الجهة التي ذكرناها ليس حدوثه انما هو اول الزمان فقط بل هو محدث في جميع الزمان والله هو المنتهى انتهى كلام الشيخ ان المراد
بالغنى انها مستحقة للعدم ليس انها مستحقة المقارب للوجود والعارض بعين مستحقه لعدم عروض الوجود ودخوله حتى يلزم ان تكون مشتملة
معناه انه مستحقة للعدم الثابت له في تلك المرتبة وذلك لانه في الوجود في المرتبة الثالثة لها كما ذكرنا فاندفع الاعتراض الاول
استحق لا وجود هو الممتنع وكذا الاوجه لانه ذكره كلام الشيخ لا المغالطة كما يظهر بالتدبر وفي قول الشيخ في النجاة وليس حدوثه
انما هو في اول الزمان ان المحدث الزماني ليس باعتبار سابقه لوجوده العدم الزماني بل باعتبار حصول حاجته بعد العدم في
المرتبة وذلك ثابت له في اول الحدوث وفي حال البقاء فان العدم في المرتبة ليس انما يختص بحال اول الحدوث او بحال
البقاء عليه قال الامام ان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته فنتيجة القياس ان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته
يستلزم معه ارتفاع حال الذات بحسب الغير والمضاف اليه ان ارتفاع حال الذات بحسب الغير لا يقتضي ارتفاع
بحسب الذات ولا يلزم من ذلك المقدمتين تقدم حال الشيء بحسب الذات على حاله بحسب الغير الا اذا فرض التلازم بين
آ و ب وكانت آ علة موجبة ب بعينه في ب ايستلزم آ و آ مقتضي ب و ب ليس مقتضيا آ ولا يلزم ان ارتفاع
ب يستلزم لا ارتفاع وارتفاع آ يستلزم ارتفاع ب فيكون ارتفاع ب مستلزما لارتفاع ب وارتفاع ب بحسب مقتضى
ولا يلزم من ذلك تقدم ب على ب فان قيل ان معقول التقدم ان كل شيئين متلازمين اذا كان احدهما مستلزما مقتضيا الآخر
ولا يكون مقتضيا للاول يلزم تقدم الاول على الآخر وهذا المثال يعتبر الامرين في شيء واحد فلا يصلح للنقض فان اريد
تقديره في المتلازمين ايضا كما اذا كان آ علة موجبة ب و ج فنقول ب يستلزم آ و آ مقتضي ج فيكون ب
مقتضي ج و ج غير مقتضي ب ولا يلزم تقدم ب على ج والا لزم تقدم الشيء على نفسه وتقدم الشيء على المتقدم عليه
انه بان رفع ما بالذات يستلزم رفع الذات ورفع الذات يستلزم رفع ما بالغير فيكون رفع ما بالذات مستلزما لرفع ما
بالغير من غير العكس ولا نعني بالتقدم الطبيعي الا هذا ويرد عليه منع قوله فيكون رفع ما بالذات مقتضيا لرفع ما بالغير
على ما قررناه بانه لا يلزم من كون الشيء بحيث لا يوجد الا انه لا ارتفاعه فلا يلزم تقدمه على ما بالغير فظاهر تقرير هذا الامر
غير وجه يجب توجيه لتقرير الدليل قال الامام لو انفرد عن الغير لاستحق العدم بحسب الخارج وان كان المراد انه لو انفرد عن
الغير الوجود ان الاستحقاق تحت كون من عدم العلة فلا يكون ما بشأن الذات حتى يلزم تقدمه على الوجود الذي
بحسب الغير وان كان المراد الا نواد عن الغير مطلقا فانه ليس على ذلك التقدير استحقاق العدم لانه لا بذاته ولا بغيره
قال الامام واما بحسب التعقل فلم يستحق العدم ولا الوجود فقال الامام في تقريره ان وصف العقل فاما ان اعتبره مع وجود علته الاولى

حتى

حتى السبق الوجوبي ان الوجود في نفس الامر انتهى وخلاصة الكلام ان العقل اذا لم يلاحظ وجود العلة او عدمها لم يكن وجود العلة في الذهن
او لم يلاحظ عند العقل بوجود علته وغيرها على ان العلم بالشيء لا يحصل الا بالعلم بسببه وانما يستلزم حصول الشيء في الذهن لا يستلزم حصول سببه
ووقف العلم بالوجود على العلم بوجوده ليس يحقق العلوم البرهانية وليس الشيء الا سبب العلم بوجود الممكن بعدم العلم وليس هو المكرر
الذي ذاته ونحوه هو اللازم مما ذكرنا ان الاعتراض الذي في الذهن العلم وهذا الايراد في البناء على ان ما بالذات متقدم على ما بالغير
المتبادر ان بعض الناظرين من المحققين يرى في هذا الكلام الذي من العقل بالوجوب العقل لا اولا فلا تصور في حق الممكن
قال ولكن ذلك ان العقل تقرر ما يحقق لا ان عليها شيء مما ذكره الشيخ انتهى ذلك نظر لان قوله وجود الممكن ليس مرتبا على وجوده بالعدم
الامر وليستقيم على اطلاقه كما ذكرنا بين ما ذكرنا في تفسير المتن ثم ذلك بعينه تحقق ما ذكرنا اذا لو ان العقل ان لم يلاحظ
والعدم فهو غير مستقيم من جهات متعددة وان اراد ان العقل ان لاحظ الممكن بحيث يكون الملحوظ مجرد ذاته عن الوجود والعدم
في الواقع فهو غير مستقيم لان ما اعتبر ممكن فان الملاحظ وجوده ومنع كل منهما على ان هذه الحالة ليست ما يشبه من الذات ولا انها تقدم على الوجود
وليس في الخارج الامر شيء الا انه وكذا الاعتبار المجرد عن خصوص الوجود والخارجي وان اراد ان العقل ان لاحظ الممكن مجردا عن الوجود والعدم
وان كان الوجود غير مطابق عن الواقع فهو غير نافع كما لا يخفى قال الشيخ ثم ذكر اشارة كلام الشيخ لا الآخر ما ذكره قال المحقق في الفصل
احد بها ان الممكن لا اولا وان توقف لم يكن الا انه في ضعف انتهى ونقل عدم الصدور بارادة عدم الصدور في ضمن عدم الصدور
وتمام الكلام لا فرض الصحة ونفي زمان وعدم الصحة في زمان آخر كما هو ظاهر العبارات فان الامكان غير مستلزم لذلك كما في الزمان
فما ذكره الشيخ نقول ان اللازم ترجيح المرجح عند فرض الوقوع لا ترجيح احد الطرفين المتساويين ان اعتبر ذات ونسبة الا ولويه لا الاولوية
مع تقدير الوقوع مع تقدير عدم الوقوع وكيف كان لا يلزم ترجيح طرفي الممكن المتساويين فالمقرب ان يحمل المرجح بترجيح المرجح
او ترجيح احد المتساويين ان قصد الاحتمال الآخر الذي ذكرناه واعترض بعض المحققين على المحقق بان المفروض ان الوجود اولى
بالنسبة الى العدم لكنه لا يصل الى حد الوجوب فلم يظهر فالممكن حين ثم قال فالظاهر انه لم يتوقف صدوره في الاولى
آخر كانت ترجيحا لوقوعه في وقت الوقوع على وقوعه في وقت عدم الوقوع انتهى وحاصله ان اللازم ترجيح احدهما وبين
ترجيح احد طرفي الممكن المتساويين ولعله حمل كلام المحقق على الاحتمال الظاهر قال الشيخ مفهوم ان الواحد بحيث يتحقق عنه الشيء فهو يتحد
ان الواحد الاول لا يصح ان يصدر عنه في المرتبة الاولى الا شيء واحد عن الشيخ في هذا الكتاب بان الواحد لا يتعلق الا بالواحد
وفي المواجب الوجود والحق لان المراد بالواحد ما لا تركب فيه بحسب قوام ذاته ولا بحسب تلك الذات والوجود ولا اصدق لا
وجوده رأسا الا ذاته وهو واجب الوجود وقد صرح الشيخ في الشفاء وغيره بان الواحدة الحقيقية ساوق لوجوب الوجود وان عدادا
الوجود نفسه نوع تركيب وعبر الشيخ عن جزء مسألة عدة من كتبه بان اول الموجودات عن واجب الوجود يجب ان يكون واحدا وهو
غير المطلوب ان الواحد الذي لا تركيب بوجه ما هو واجب الوجود في ذاته ومن جميع جهاته في مرتبة ذاته السابقة على جميع الوجود
لا شيء تركيب في الوجود وكما قد علم من بيان المحدث انه لا يجب جميع الممكنات ومع قول لا يصدر عنه شيئان كان ما سبق اللزوم لا
واجب الوجود في ذاته واجب الوجود في جميع جهاته فيصدق عليه معين الذات مثلا مفهوم ادرك بحيث آ ومفهوم بحيث ب
لانهما يشتملان على ذلك التقدير لوازم الماهية فلا يكون الا ان يكون المفهومان الصادقان على الذات وجوه بل لا عبارات من جهاتها

[illegible]

[illegible]

ان يكون الامر واقعا على هذا الوجه اشهر وحاصل الاعتراض على ما هو الظاهر كلامه انه ان فرض شي من الاشياء او لفرض تمام العلة ليس يكون بسيطا
فالمفهوم ان كان متوقفين او احدهما متوقفا لزم التركيب وان كانا جميعا لازمين كانا معلولين لامرين فهو لا لزوم التركيب فيلزم ان
البسيط لا يلزم عنه الا شي واحد لانه لو صدر عنه شيئان كان مفهوما السلبين اما متوقفين او لازمان للاخر ما ذكر والجواب ان
المفهومين قد يكونان عارضين وهو غير مستلزم لتركيب المعروض لان المقتضي لعروض المفارق لا يلزم ان يكون هو المعروض مع
انه قد يكون العلة مجرد نفس ذات الملزوم لكن بتوسط شي آخر لها فرض ثبوته للواحد من حيث انه واحد لا يتوقف على امر وان كان
مستند اليه وقد يكون العلة نفس الذات مع شي آخر يخرج عنها ولم يكن الحق نفي ما شيئان له وهذا انما هو على ان الواحد الاول
نفرد عن وجود شي آخر لا يثبت له بسبب شي من الاشياء وذلك لانه ليس في تلك المرتبة سوى الذات ونفي ليس صفة لها وجود في الخارج
بل وجود في العقل فيثبت امر موجود في الخارج بل هو في العقل وفي ان العقل لم يلاحظ شيئان مغايران لم يمكنه ادراك سلب
احدهما عن الآخر فمجرد ملاحظة شي واحد من جميع الجهات من غير ملاحظة شي آخر غير ممكن من الحكم التغير فالاتصاف ليس للواحد الا عند حصول
امر آخر مغاير له بوجه ما وان كان حصوله بحضور عقلي صحيح فيحكم بان الواحد ليس في الخارج الا كما ذكره فالاتصاف وان لم يكن منافيا لحكم
العقل بالعدد لكن يرجع منافيا والاصح حكم العقل ان هذا السلب ذلك وبهذه الصورة لا يثبت للواحد الا بعد حصول شي آخر غيره حتى
يثبت لكل منهما انه ليس هو الآخر ومن هنا يظهر ضعف ما ذكره بعض الناظرين ان قوله في كون سلب شي عن شي لا يتوقف على ثبوت
شي من الطرفين ومعلوم انه ليس المراد الحكم التعبير اذ ليس كلام الامام فيه ولو حمل التعبير على العدول او على عدم الحكم في الكلام اضافة
ضرورة عدم توقف الحكم على شي كتحقق الحصر فتامل والحاصل انه لم يثبت بما ذكره الامام ان البسيط لا يجب عنه الا شي واحد
نعم يلزم انه عنه غيره في مرتبة تفرده عن وجود غيره فان اراد ان البسيط لا يثبت له الامران في المرتبة المذكورة فالصواب وان اراد
معا منعناه والجواب عن حديث السلوب والقيام وقبول الحركة والوقوف وقول الشارح الشي الشارح الحق عنه وجود شي واحد لا يجب
ان التعبير بعيد عن احد من جميع الجهات في المرتبة التي ذكرنا لا يخفى في مرتبة تفرده بالوجود وهي المرتبة التي يجب عنه وجود غيره وقوله فيها لا
الشي الواحد من حيث هو واحد لا يصدر عنه الا هذه المرتبة وقوله ليس يستند عن وجود الاشياء فوق احد بعده جهات فيه لا ان علة الاقصى
لسبب امور متعددة وقد يكون العلة نفس ما يثبت له فيكون مركبا وقد يكون من غير جهة فيه ومفهوم السلب عن امور متعددة فيه
كان المتصف بها امر واحد ولا اشكال في ذلك لان صدور الاشياء الكثيرة عن الاشياء الكثيرة ليس بمحال وما كان الفاعل الاول
كان حصول مفهوم السلب للواحد انما يكون باتصاف امر آخر غيره ثبت له فلا يجدي ان في ذلك كون العلة يجب عنهما هذا او غيره
عنهما وذلك انما يتوقف ان لها سلب اتصاف غيرها اجاب بالاشارة لا الفرق بين الامرين بقوله واما صدور الشي عن الشي الآخر
في تحققه فرض شي واحد هو العلة بهذه التحقيق المقام ولا خلاف في كلام الشارح ولا حاجة لا ابطال لهذا الكلام بخلاف ما ذكره الامام وغيره في هذا
المقام بعد الغاية فيه وانت بعد الاحاطة بما ذكرناه لا يخفى عليك جهات اختلال ما ذكره الامام وغيره في هذا المقام قال الشيخ
الذي اعلاه ذكر او الخلاصة التي في هذا المقام ثم اشتغل بتفسير عبارة الشيخ فاعلم ان جل التي لا غرض له الا ما يحتاج الى
العرض من الفعل الشايع الفاعل الاول او ابتهاجا او استكمالا او ارتفاعا عن درجة النقصان الى الكمال حيث الاستكمال الفاعل في نفسه او في قوة
من قواه وهذا المعنى لا يتصور في حق الله سبحانه وتعالى بلا خلاف في ذلك لا جهة الثاني ان يكون الغرض من الفعل مجرد ايصال الخير او البهجة الى
او استكمال الثالث ان يكون مجرد حسن الفعل في نفسه بقطع النظر عن العائد الى الغير وهذا الذي ذهب الحكماء انه تعالى اصل كل الاشياء لا شوق له
وغرض غاية له فيها وان كان لبعض الافعال غاية لبعض آخر وهذا هو الاول بل الاول كل الاشياء كلها مراده انه تعالى لذاته لا لامر آخر
ذاته مستغن عن غيره فلا ان مدرك الشي فيحدث له شوق اليه فيحرك الشوق التي تحصل ذلك الشي وطلبه وما اشبه لا يمكن الرابع
فيه بما الفعل محض نفع الغير او حسن الفعل في نفسه او لم يحصل نفع او لذة او بهجة او حصول استكمال البتة له الفاعل لما يجب العلم
ظنه او وهمه كالظهير ما يتوهم هذا الكرم في حق الله تعالى وحاصل كلامهم ان مجرد ايصال الخير او البهجة او حسن الفعل في نفسه لا يكون

غاية

غاية لفعل العاقل لم يكن للفاعل فيه استكمال او ما يشبهه وهذا ما يتبين عند التأمل الا الله سبحانه لا يجوز ان يكون مستكملا بمعلوله لان
العلة اشرف من المعلول فلا يجوز استكمال الاشرف والاعلى بما دونه في المرتبة والفضيلة فاستكمال ان الله لازم لذاته وانه
كان انه تعالى فاعل لمعلوله فهو غاية له وليس لفعله غاية سوى ذاته ولا ما يشبه لغيره في فاعليته كما هو شأن العلل الغائية وحال الغرض
عند المستغني ومن كلامهم انه لو كان لغيره تأثير في فاعليته او فعله فلا يخلو اما ان يكون ذلك الغير معلولا لذاته او لا وعلى الاول
كان الذات مستقلة بالايجاد وذلك الغير ومجموع الذات مع الغير مستقل في ايجاد التابع المذكور فيكون الذات مستقلة في ايجاد التابع
ولو بتوسط الغير فلا قدح في ذلك ولا يخالف مذهبهم وعلى الثاني لا يخلو اما ان يكون ذلك الغير واجبا او ممكنا والاول باطل لانه
يستلزم تعدد الواجب والمؤثر من العلة الغائية حصول التابع في ذات الفاعل في عقل الفاعل على سببه ومعناه
ذلك الامر المؤثر اما ان يكون نفس الفاعل وامر لاحق اليه عارض له والاول هو المطلوب والثاني يخالف ما تقرر من اصولهم من
وجوب الواجب لذاته واجب الوجود من جميع جهاته فلا يمكن ان يكون لشي اصلا التابع على سبيل القوة والامكان بل هي عندهم على
سبيل الوجوب فلا يكون على سبيل الفعال من الغير او الاشياء الكثيرة كما ذكرنا فان ذواتها مجرد وما الاوجب التابع
تصور الشي اولا فان الصورة اما ان تكون لذة او نفعة او كمال العقل او الوهم والظن فيحدث شوق اليه فيحرك الشوق
حركة القوى اليه وليست الذات مستقلة في الايجاد وتلك الامور المعتبرة البهاية ذلك بعد ادراك ولا يمكن ان يشتاق الا
لا عاداتها فان حسن العين للابصار والاذن للاستماع والاضراس للقطع والانياب للقطع وعلى هذا الحركات في الوجود الكامل
والعالم الاعلى والادنى والعالم الاكبر ونظام الوجود من المبدأ الا الاقصى فانه وغاية على الاطلاق اولا ذاته ولا اجزاءه هي سبحانه
بحسب نفس الامر وذاته الاحدية الحقة على الحقيقة والكل من اجزاء النظام له غاية والمرجع اجزاء الا الغاية الاولى ترجع
الا النفس الذات الاحدية قال الشيخ في النجاة الغاية تتأخر في حصول الوجود عن التابع وتقدم سائر العلل في التسبيب ومن البين ان
الشي عن الوجود وفرق بين الشي والوجود في الاعيان فان المعنى له وجود في الاعيان ووجود في النفس وامر مشترك في ذلك الامر
هو الشي والغاية بما هي شي فانها تتقدم سائر العلل وهي علة العلل في انها علل وبما هي موجودة في الاعيان قد تتأخر واذا
لم تكن العلة الفاعلية هي بعينها العلة الغائية كان الفاعل متأخرا في الشي عن الغاية وذلك لان سائر العلل انما تصير علة بالفعل
لاجل الغاية وليست هي لاجل شي آخر وهي توجد او لا وكان الوجود فيصير العلل عللا بالفعل لسببه ان كان الحاصل عنه الشي هو الفاعل الاول
والمحرك الاول في كل شي هو الغاية فان الطبيب يفعل لاجل البرء وصورة البرء هي الصحة التي في النفس هي المحركة للارادة لا للطبيب
واذا كان الفاعل اعم من الارادة كان نفس ما هو غاية هو نفس ما هو فاعل ومحرك من غير توسط الارادة التي كيف شئنا على سبيل
الشهوة ومراده بالارادة في قوله الفاعل اعم من الارادة الارادة التابعة للعلم اما الشهوة او هي كمالية لا التي هي نفس التابع
في العلة كلام مبسوط ساير المقام لا بأس بنقله لا بأس قال في الغاية هي ان يوجد كل شي على ما يمكن فيه النظام
هذه الموجودات كلها صادرة عن ذاته وهي مقتضى ذاته فهي غير منافية له ولانه يعشق ذاته فهذه الاشياء كلها مراده لا لاجل ذاته
وليس هو لاجل غرض بل لاجل ذاته ولانها مقتضى ذاته مثلا لو كنت تعشق شيئا لكان جميع ما يصدر عنه قال لاجل ذلك الشي
نحن انما نريد الشي لاجل شهوة او لذة لا لاجل ذات الشي المراد فلو كان الشهوة او اللذة او غيرهما من الاشياء تاثيره اياها
وكان مصدر الافعال عنها ذاتها لكانت مريدة لتلك الاشياء بذاتها لانها صادرة عن ذاتها والارادة لا تكون الا عن علم
ثم قال بعد كل كلام قد ثبت ان واجب الوجود تام بل فوق التمام فلا يصح ان يكون له غرض فلا يصح ان يعلم ان شيئا هو اتم له

سوال

تم النمط الخامس

الكلام في النمط السادس

ثم نقول فاذن ارادته من جهة العلم ان يعلم ان ذلك الشيء في نفسه خير وحسن ووجود ذلك بحسب ان يكون على الوجه الفلاني حتى يكون وجها
فاضلا وكون ذلك الشيء خيرا فهو لا كونه فلا يحتاج بعد العلم الى ارادة اخرى لكون الشيء موجودا بل نفس علمه بنظام الاشياء الكائنة على الحد
الفاعل هو سبب موجب لوجود تلك الاشياء على النظام الاوجه والترتيب الفاضل وهذا علمه هو لازم ذاته اعني المعلومات لم يكن
يلتفت ثم يرتضي بها بعد ان كان يصدر ما عن مقتضى ذاته كان نفس صدوره عنه نفس رضاه بها فاذا لم يكن صدوره منافيا لذاته بل مناسبا
لذات الفاعل وكما كان غير مناف ومع ذلك يعلم انه فاعله فهو مراده لانه يناسب المعقول هذه المعلومات صدرت عن مقتضى ذات الواجب
الوجود بذاته المعشوقة له مع علمه بانه فاعلها وعلتها وكل ما يصدر عن شيء عن هذه الصفة وهو غير مناف له الفاعل فكل فعل يصدر عن
فاعل وهو غير مناف له فهو مراده فاذن الاشياء كلها مرادة لواجب الوجود وهذا المراد هو المراد بحسب الغرض لان الغرض في
صدور تلك الاشياء انه مقتضى ذاته المعشوقة له فكون رضاه بصدور الاشياء لاجل ذاته فيكون الغاية في فعله ذاته ومثال ذلك
انك اذا احببت شيئا لاجل انسان كان المحبوب بالحقيقة ذلك الانسان فكذلك المعشوق المطلق هو ذاته ومثال الارادة فينا انا نتصور
ونشتاقه لانا محتاجون اليه وواجب الوجود يريد على الوجه الذي ذكرنا ولكنه لا يشتاق اليه لانه غني عنه فالغرض لا يكون الا مع الشوق
فانه تبع لم يطلب بها فيفعل لانه اشتهاه وحيث لا يكون الشوق لا يكون الغرض فليس هناك غرض في تحصيل المقصود ولا غرض في
شيء يكتسبه او يحصل الشيء غرض مما يقع ذلك التقصيد من النفع غرض ايضا والغاية قد تكون نفس الفعل والة تكون فعلا الفاعل
لفعل مثلا كالشيء قد يكون وقد يكون الارتياح غاية وقد يكون ~~الارتياح غاية~~ وقد غرضا وقد يكون الاكتساب
غرض لو ان انما عرف الكمال الذي هو حقيقة واجب الوجود ثم كان منتظم الامور التي بعده على ما شرحه كانت الامور غاية
النظام لكان الغرض بالحقيقة واجب الوجود بذاته الذي هو الكمال فان كان الواجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو الغاية
والغرض وكل لو عرفنا شيئا الكمال هنا حيث ثم رتبنا امور ذلك الى ما يقتضي ذلك الكمال لكان الغرض في ذلك
هو الفاعل كان الفاعل والغرض واحدا ومثال هذه الارادة فينا انا اذا تصورنا شيئا وعرفنا انه نافع او صواب حركة
هذه الاعتقاد والتصور القوة الشوقية ما لم يكن هناك مرجح ولم يكن هناك مانع فلا يكون من التصور والاعتقاد المذكورين ومن حركة القوة
ارادة اخرى الا نفس هذه الاعتقاد فكذلك ارادة واجب الوجود فان نفس معقولية الاشياء له على الوجه الذي اراد ما نيله هي علة وجودها
اذ ليس يحتاج الا شوق الا ما يفعله ويطلب لحصوله ونحن انما نحتاج الى القوة الشوقية لنطلب بالالات ما هو موافق لنا فان فعل الالات
مع شوق لما يعتقده وهناك ليس يحتاج لا الى شوق واستعمال الالات فليس هناك الا العلم المطلق بنظام الموجودات وعلمه بنضد الوجه
الذي يجب ان يكون عليها الموجودات وعلمه بحسب الترتيبات وهذا هو الغاية بعينها فانا لو رتبنا امرا على الوجه الذي نعقل اولا النظام
الفاعل ثم ترتب الموجودات التي كنا نريد ايجادها بحسب ذلك النظام الافضل ومقتضاه فاذا كان التقدم والكمال نفس الفاعل
ثم كان تصدر الموجودات على مقتضاه كانت الغاية حاصلة هناك وهي نفس الارادة والارادة نفس العلم والسبب في ذلك الفاعل
والغاية شيء واحد وليست الا ان يفعل واجب الوجود ان الانسان كيف يجب ان يكون اعضاؤه والسماء كيف يجب ان يكون
حركتها لكونها فاعلين وكون نظام الخير فيهما موجودا من دون ان يتبع هذا العلم شوق او طلب او غرض اخرى سوى علمه بما ذكرناه
بل عين معلومه لذاته المعشوقة فان المرتبة بالحكمة النظامية التي اشمل حيث لو حصل الشيء طلب الغرض اعني ان يكون الغرض الحق والكمالات
الموجهة في الحق الذي ينبغي ان الشيء طلب كمال لم يكن لم الحق وهذا لا يجب فيما هو واجب الوجود من جميع جهاته ثم قال بعد كلام
نقد عرفت ارادة واجب الوجود بذاته وانها بعينها علمه وهي بعينها عنايته وان هذه الارادة غير حادثة ونحن ان لنا العلم

ارادة على هذا الوجه ثم قال لكان الباري الاول اذا سئل عن ذلك السبب الوجود وكل كن اذا اتينا بجهة الشوق واو تبعنا نحو تحصيل الشيء
حركة الاعضاء واعلم ان القدرة هي ان يكون الفعل متعلقا بمشيئة من غير ان يعتبر معها شيء اخر والقدرة منه تعالى عند علمه فانه اذا اعلم
وتمثل عنده وجب وجود الشيء والقدرة فينا عنه المبدأ المحرك وهي القوة المحركة لا القوة العاملة والقدرة فيه خالية عن الامكان او هو صدور
الفعل عنه بارادة فحسب من غير ان يعتبر معها وجوب الاشياء احد من الاخر بل لانه اراد ولانه لم يرد وليس هو مثل القدرة فينا
القدرة فينا هي مبدأ القوى وهي في الفعل فقط فانه ان لم يعتبر على هذا الوجه كان فيه امكان وواجب الوجود منزه عن ذلك وكل ان
ان قدرته هي بعينها ارادته كذلك علمه والارادة فينا تابعة لغرض وعلمه كان في صفاته كثرة فصار ان يكون رجحانا الى العلم كما كان مرجح ارادته
الى علمه والارادة فينا تابعة لغرض لم يكن فيه لغرض البتة غير ذاته ثم قال وصدور الاشياء عن ذاته ليست لغرض فهو رضاه ولا انها تصير
ثم يرضى بصدورها عنه والقدرة فيه ليست ان يكون بالامكان فهو اذا فعل فقد شاء واذا لم يفعل فانه لم يشأ الشيء الفعل والقدرة
ثم قال الحكمة معرفة واجب الوجود هو الاول ولا العلم فعقل كما يعرف هو واذا فالحكيم بالحقيقة هو الاول ثم الحكمة عند الحكماء تقع على
التام والعلم التام في باب التصور بالحد في باب التصديق ان العلم باسبابه الا ان كان له سبب فاما ما لا سبب له فانه متصور بذاته واما
الوجود فانه لا حد له ولا يتصور بذاته ولا يحتاج في تصوره لا الى شيء وهذا الى التصور نعرف بذا ترى لا سبب له ويقع على الفعل الحكم هو ان
يكون قد اعطى الشيء ما يحتاج اليه في وجوده وفي حفظ وجوده بحسب الامكان ان كان ذلك الامكان في مادة تحتمل الاستكمال
الذي في الامكانات منها وان لم يكن في مادة منحت الامكان الامر في نفسه بالعقول الفعالة والمتفاوت في الامكانات تحتمل آثارها
الموجودات في الكمالات والنقصانات فان كان تفاوت الامكانات في النوع كان الاختلاف في النوع وان كان ذلك التفاوت
في امكانات الاشخاص فاختلاف الكمال والنقصان يكون في الاشخاص كالعقول الكلية حيث يكون الوجوب بلا امكان والوجود فيها
والعقل بالقوة والحس بالفعل ثم كل قول فانه اخص من الاول وكل ما سواه فانه يمكن في ذاته ثم الاختلاف بين النوع والاشخاص
او يكون بحسب الاستعداد والامكان فكل واحد من العقول الفعالة اشرف ويليه وعقول الفعالة اشرف من الامور المادية ثم الحركات
من جملة الماديات اشرف من عالم الطبيعة وزيدة بالشرف بها ما هو اقدم في ذاته ولا يصح وجود ما بعده وجهة هي اكثر الامكان
هي اسباب الشر فهذا لا يخرج من الامور الحكمة من مخالطة الشر والشر هو العدم كما ان الخير هو الوجود وحيث يكون الامكان اكثر كان الشر اكثر
وكانه يعطي كل شيء ما يحتاج اليه في وجوده وبقائه فكل يعطيه ما فوق ما يحتاج اليه في ذلك مثل ان يعطي الانسان الحكمة والعلم والقوة بالشر والادراك
محتاجا في بقائه ووجوده لا علم الهيئة والملائكة في وجوده الكمال الاول الاخر هو الكمال الثاني او هو وجود ويعلم كل كما هو باسبابه والعلم
بشيء من ذاته الذي هو سبب كل شيء من الاشياء التي هي من خارج فهو بهذا المعنى حكيم وحكمته علمه بذاته فهو حكيم يعلم كل شيء فهو الحكم المطلق
والصادر واجب الوجود هو علة كل موجود وقد اعطى كل موجود كما هو وجهه هو ما يحتاج اليه في وجوده وبقائه وزاد افضاله ما لا يحتاج اليه في وجوده
وقد دل القرآن العزيز على هذا المعنى حيث قال ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى فالهداية هي الكمال الذي لا يحتاج اليه في وجوده
وبقائه والخلق هو الكمال الذي يحتاج في وجوده وبقائه والصاحب يقول الذي قدر فهدى وحيث يقول الذي خلق فسوى
فالخلق والتسوية ما يحتاج اليه الشيء في وجوده وبقائه هو الكمال الاول وما لا يحتاج اليه في وجوده وبقائه هو الكمال الثاني ثم قال الجود
افادة الخير بلا عوض والافادة على وجهين احدهما معاملة والاخر جود فالمعاملة ان يعطي شيئا ياخذ منه بدله اما شيئا واما ذكرا جميلا
واما فرحا واما دعاء وبالجملة ما يكون للمعطي فيه رغبة او غرض فانه المعاملة بالحقيقة وان كان الجمهور يعرفون المعاملة حيث يكون معاوضة
ولا يعدون ما سواه عوضا ولكن العقلاء يعرفون ان كل ما فيه للمعطي رغبة فيه فائدة والجود حيث لا يكون عوض لا غرض في ذلك
بل يريد فاعل لا لغرض له وواجب الوجود فعله وارادته كذلك فاذن فعله هو الجود المحض انتهى كلامه وقد يعبر الغرض في هذا المقام بانه
التنزه في الكمال الاشياء بقصد ان كانها اليه اشار الشارح في تحقيق المقصد ولا باس بمثل كلامه قال صاحب المحصل لا يجوز ان

المسع فسعد الى الطريق الاخر فنقول ان كل قصد فله مقصود والقصد منه هو الذي يكون وجوده عن القاصد اولى بالقاصد عن لا وجوده
عنه والاول هو والشيء الذي هو اولى بالشيء فانه يفيده كمالا ان كان محققا فمحققا وان كان في الظن فظنا مثل استحقاق المدح والذم و
وظهور القدرة وبقاء الذكر فهذه وما اشبهها كمالات ظنية والربح او السلامة او رضا الله والاخرة وما اشبهها كمالات حقيقية لا تكمل
بالقاصد وحده فاذا كان قصد ليس عبثا فانه يفيد كمالا ما للقاصد ولو لم يفده لم يكن في الكمال والعبث ايضا شيء لم يكن كذلك
فان فيه لذة او راحة او غير ذلك ثم ان كون الشيء المستكمل وجهه بالقوة يفيد العلة كمالا لم يكن [illegible]
ثم وقد بينا ذلك وحللنا الشكوك فيه وان المواضع التي ظن ان الشيء افاد علته كمالا مواضع اكاذيب فان قال قائل ان الخير نفسه خير
هو فان الخير بعد خير فقد لا [illegible] الوجه الصحيح طلب الكمال والنقص في الطلب لما ليس له [illegible] تارة [illegible] الخير الخ
اما ان يكن صحيحة حجة دون هذه القصد ولا مدخل لوجه هذه القصد في وجود ما فكون كون هذه القصد ولا كونه عن الخيرية واحدا فلا يكون الخير يوجب
ولا يكون كل لوازم الخيرية التي يرفعها [illegible] لا عن قصد حاله ما ذكرنا واما ان يكون بهذه القصد عن الخيرية وهو ممكن هذه القصد علته
علة لاستكمال الخيرية وقواها لا معلولا له انتهى [illegible] من هذا ان غرض الفاعل وغاية فعله لا يمكن ان يكون معلولا للفعل لان
غاية الفعل اشرف وحيث كان [illegible] لزم ان يكون احسن منه بل الغاية [illegible] اشرف من الفعل وقول الشيخ لما ثبت ان العلة
لغرض يستكمل بفعله فالمبدأ والعلة لا يفعل لغرض [illegible] الا ان يستكمل [illegible] قبل لا يخلو عن الاختلال واما ارتباط قول الشيخ وان
الاول الحق لا يفعل شيئا لاجل شيء بالفضل [illegible] بما سبق فيه بانضمام مقدمة حاصلة ان الاول الحق لا يفعل شيئا لاجل
شيء كان قاصدا وكل قصد فله مقصود والقصد منه هو الذي يكون وجود المقصود عن القاصد اولى بالقاصد من لا وجوده والشيء الذي هو اولى
بالشيء فانه يفيده كمالا واذا لم يكن ذلك كان ناقصا [illegible] قوله وان يحط **قال الشارح** اي الاول لما كان تاما بذاته بحسب ليس له
كمال منتظر لم يفعله ولا من غيره واحد لا كثرة فيه لا بحسب الاجزاء ولا بحسب الصفات واللواحق حتى يتحقق في ذاته جهة الغاية [illegible]
ولا اثر فيه حتى [illegible] على ذاته صورة الغاية ولا شرح شيء في ذاته **قال الشارح** الغاية في ذاته لا غاية لفعله [illegible] فاعل وغاية لفعله لان الغاية
سبب لفاعلية الفاعل وليس هناك الا الذات فهي الذات فاعل من حيث كونه مؤثرا في الوجود وغاية من حيث كونه سببا لفاعلية العلة
والغاية [illegible] والثاني الى الفاعل في المبدأ الاول يرجع الى محض الذات والابتهاج فكون الذات غاية [illegible]
قال الشارح [illegible] قول الشيخ في ذات كل شيء على انه غاية كل شيء وهو خلاف ظاهر كلامه بل الظاهر [illegible]
كما يرشد اليه قوله فهو له [illegible] **قال الشارح** والحكماء لا يقولون بحسن العقل قال [illegible] لا نعلم ان الحكماء لا يقولون [illegible] ما ذكره [illegible]
وهو خلاف [illegible] وقال بعض [illegible] الحسن والقبح العقلي معان احدها الاول [illegible] عليهم انه تعالى يفعل الحسن بحيث كمال لم يكن [illegible]
وفي كلامه موضع نظر لا يخفى على المتامل ولا فائدة في الاطالة في تفصيله **قال الشارح** وانما الغاية الذاتية كيفية [illegible] الملائمة
اعلم ان الفاعل بالغرض [illegible] ان لا يكون [illegible] من حيث [illegible] لكن [illegible]
برفع مضاد او مانع [illegible] قال الشيخ في الشفاء اعلم ان [illegible] كل من العلل قد يكون بالذات
وقد يكون بالعرض وقد يكون قريبا وقد يكون بعيدا وقد يكون خاصا وقد يكون عاما وقد يكون جزئيا وقد يكون كليا وقد يكون بسيطا
وقد يكون مركبا وقد يكون بالقوة وقد يكون بالفعل وقد يتركب بعض هذه مع بعض [illegible] الاحوال [illegible]
ان العلة الفاعلية هي بالذات [illegible] للعلاج والنار [illegible]
[illegible]
مانع ضده [illegible]

الطهر

القسر وان لم [illegible] العقل [illegible] بالذات [illegible]
[illegible] اعتبارات [illegible] وصفات وكون [illegible] بالذات [illegible]
[illegible] الموضوع الذي هو [illegible] الموضوع [illegible]
بالطبع او بالارادة [illegible] لكن [illegible] ذلك [illegible]
في حمرة [illegible] الفاعل بالعرض وان كان ذلك [illegible]
محمودا [illegible] كان [illegible] محمودا [illegible] وان كان [illegible]
[illegible] الشيء اذا عرفت هذا فاعلم ان [illegible] مثلا [illegible]
بل [illegible] زيد [illegible] الحرارة [illegible]
بل [illegible] فيكون [illegible] الشيخ [illegible]
[illegible] الحرارة [illegible]
[illegible] وانما [illegible] بالذات كيفية [illegible]
قال [illegible] بالذات [illegible] والغرض [illegible]
[illegible] الفاعل بالعرض [illegible]
قد عرفت [illegible] الفاعل [illegible]
[illegible] الشيخ [illegible]
[illegible] الكيفية [illegible] بالعرض [illegible]
لكلام الشيخ [illegible] الدليل [illegible]
[illegible] كل [illegible]
[illegible] بالذات ان كان [illegible] الحرارة [illegible]
الموت [illegible] بالذات [illegible] المادة [illegible]
[illegible] الصورة [illegible]
[illegible] بالذات وقال بعض الناظرين في الجواب عن الكلام [illegible] في هذا المقام [illegible]
لا [illegible] الفاعل [illegible] على المشهور [illegible]
[illegible] الفاعل بالذات [illegible] الشارح [illegible]
[illegible] الكيفية [illegible]
[illegible] **قال الشارح** لكن [illegible] بالذات
[illegible] في هذا المقام [illegible] بالذات او بالعرض [illegible] بالذات [illegible]
[illegible] الحركة [illegible] بالذات [illegible] بالعرض
[illegible] بالعرض [illegible] الحركة
[illegible] الحركة [illegible] الصحيح [illegible] الحركة [illegible] وجه عام

[illegible]

في الحركة التي بالإرادة

[illegible]

بان يكون سببا لها القرب قوة عقلية صرفة لا غير وحصل الحركات اليه وذلك لان الحركة يتجدد الشوق في كل شطر ...

ولا يصح ان يناط النفس بشيء ثابت وحده ... قال في الشفا فان كان ... ثابت وجب ان ...

من تبدل الاحوال ان كانت الحركة عن طبيعة فيجب ان يكون كل حركة ... النهاية المطلوبة وكل حركة ...

متقدم قرب وبعد عن النهاية المطلوبة ولولا ذلك ... فان اشتهت ... لا يكون الا ثابتا ...

عن ارادة فيجب ان يكون عن ارادة ... فان الارادة الكلية ... واحدة ...

هذه الحركة دون هذه فانها ان كانت ... الحركة ...

او بعد ما معه ... كان المعدوم موجبا للموجود والمعدوم لا يكون موجبا للموجود وان كان ...

يوجب المعدوم شيئا فهذا لا يمكن وان كانت ... وان كانت ...

ان كان ارادة ... التصورات ... ان الارادة العقلية الواحدة لا توجب حركة ...

قال الشارح ان القوة الجسمانية الصرفة لا يمكن ان يكون علة للحركات الفلكية ...

ولزوم ... الارادة الجزئية فاذا كانت الارادة ...

[illegible]

[illegible]

الهامش: عن نفسه

ويجب ان يكون واما العقل مفارقة بالمعنى الاعم وذلك الذات بحسب عقل نفس والعقل لا يصح مع كونه مبدا الارادة والكلية

ان يكون مباشر التحريك الفلك لشئ امور الاول ان العقل لا يصح التحريك وقد تقرر في النمط الثالث ان المحرك المادي

ما هو حسن واوسط وهذا اشارة الى ما ذكر الشيخ هناك وقد حركه بجسم الاول بالارادة كيف لنفس الحركة فانما تكون من الكائنات

الحسية ولا العقلية وانما يطلب بعض ما فيه اشارة لا ما ذكره نيابة وكل الكلام مع ان الشيء الحركة لا بكمال وذكر اشباهه هناك ان

انما يطلب شيء يكون حصوله واتيانه لا حصوله لما كانت لشئ الحركة كان مشوبا على اسم الاول الا او صيغة على الاولى الارادة الالهية

المعاني التي يطلب بالحركة اشهر وبه اشار ان الارادة المتعلقة بها بالقوة انما يكون في الطلب الشوقي لا يكون ذلك الا بما هو اولى

الطالب الشائق بجامع الشيخ ساقطا قال الكم لو كان العقل كونه مبدا الارادة مباشر التحريك فلم اراد الكلي لانه حال التجدد

والانصرام عن القطع او اتصال بل يكون شيء واحد الا من جهة التجدد لانه غير دخول معه وهاد لانه وحاصل ان الارادة العقلية

ثابتة لا العقل الصرف ولا يعرض لها التجدد والاستمرار [illegible] ان الارادة الجزئية لا تثبت العقل فيلزم ان

لا يتطرق التجدد والانصرام الا الارادة العقلية [illegible]

كالعقول لا يجوز ان لا تثبت [illegible]

[illegible]

نفع

[illegible]

[illegible]

عن التصور الحسي يعني التحريك الصادر عن التصور الحسي كون له اي السائل التحريك اليه كوا قوله لا تحايحصل اي الا عن الشهوة او الغضب والشهوة
والغضب الا التي هي الشهوانية والغضبية ولو كان الاول يوقف قال الم لانه بطلان القسمين الاولين الا قول كما ذكره في الشفا اشهر واظهر جرا
مما ذكره في تقرير البرهان قال الشيخ فلا ينال كمال الا على التعاقب اعلم ان الحركة الوضعية امر متصل واحد ليس من فرد من افراد الوضع
لما قرره العنوان فيما اوليت كما حققته في اثناء الحركة فالتحرك بالارادة ليس مقصوده من التحريك الحصول شيء من الاوضاع التي بالقوة التي
لا الفعل ولا الحصول طبيعة الوضع المتخطط بالافراد المتعاقبة ولو قصد وضعا بعينه او اوضاعا متعاقبة من تم اشياء والا الاتصال الحافظ لزمان وبعد
هذه المقدمة نقول حيث ثبت بما سبق من البرهان ان الغرض من الحركة الفلكية التشبه بمعشوق لزم ان التشبه غير مستقر فلابد من بيان هذه التشبه لان
ان الفلك مدرك للمجرد الكامل بالفعل العاري عن شوب ما بالقوة بالكلية ويعتقد العشق [illegible] لا جوده فيرغب في العشوق فان كان
جسمانيا اقتضى قربا مكانيا او محاذاة او موازاة او مماسة او نحو ذلك مثل اختلاط النسيم وقرب المعشوق بجسم وقبال العاشق كما في الاشخاص الانسانية
او التشبه بالمعشوق في الحركات والهيئات والصور البدنية وان كان عقلا مجردا اقتضى التشبه به بحو ما حيث الوجدان [illegible]
عنده والعشوق في الفلك ليس امر مرتبط بالمادة كما يجي بيانه فلا جرم كان الغرض من الحركة التشبه بالعقل في كونه بالفعل في جميع
الجهات في الفلك ليس له ما بالقوة في جوهره وكميته وكيفيته وسائر الاشياء الا في وضعه فلا جرم انما يكون التشبه في جوده بالوضع وخروج
ما بالقوة بالفعل من جوده الوضع ولا يمكن استيفاء جميع الاوضاع لانها غير متناهية واستيفاء البعض والاقتصار عليه [illegible]
حصول ما بالقوة ههنا ان يخرج من صرافة القوة لا الى واسطة منه ولن محوضة الفعل كما في الحركة فهو الكمال الاول [illegible] حصول
بالاستمرار الا ما بالقوة لحصول كماله الاول وذلك انما يحصل بطبيعة الحركة حيث لا يمكن عنده الا في اذا حصلت طبيعة الحركة ثم
انطبقت [illegible] الطبيعة التشبه المطلوب لاجرم حصول التشبه انما يكون باختصاص الطبيعة بالحركة التي هي الدائمة وفي كحصل التشبه دائما
فصار المجرد المستمر كالحصل الثابت يعني قول الشيخ فلا ينال كماله يعني لا ينال ما بالقوة تمامه الا على تعاقب شي من الحركة المستمدة
المستمر تشبها المنقطع اي المستمر بالمدام الثابت الوجود وقوله وذلك لو كان المستقبل بعد ويستبقى نوعه بالتعاقب ليس معناه
ان كل وضع شخص يزول ويحصل بدله وضع شخص آخر والطبيعة محفوظة لما عرفت من عدم حصول شي من الاوضاع بالفعل في اثناء
الحركة بل المراد ان كل قطعة فرضت من الحركة فانها لا [illegible] تزول في حيث لها قطعة اخرى من الحركة والطبيعة محفوظة دائما كما صرح
به الشيخ في التعليقات كما سبق نقله عن قريب وقوله ويكون كل عدد [illegible] لما بالقوة يكون له حد وجد بالفعل فتعده ان كل وضع من الاوضاع
يعرض له يكون حد وحد دخوله في الحد الاوسط بين صرافة القوة ومحوضة الفعل وهو مرتبة الكمال الاول ثم يزول ويبقى نوعه [illegible]
المذكورة اذ المراد ان كل حصة من الحركة [illegible] الحقيقة وقوله [illegible] غير القارة [illegible] ثم قال الم واما قوله فلا ينال كماله
الا على التعاقب مثلا قوله الا على التدريج في اوقات غير متناهية ثم قال فيه كل الكلام وقوله ويجده وذلك في احوال الوضع لا قول
لا نعرف حسنه وذلك التشبه اشهر وفيه نظر لان المطلوب اذا كان هو اشبا بهات الغير [illegible] لزم ان لا يحصل المطلوب ابدا [illegible]
في قوله الفلك يتحرك ويستخرج بواسطة تلك الحركة والاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل حصول الاوضاع بالفعل وقد عرفت بطلانه
وفي قوله ويحصل له بواسطة كل وضع شبه اخر ان ههنا شبه بعد حاصل في [illegible] الحركة والحق ان ههنا ليس شيء اخر سوى الحركة وحصول التشبه
الحركة وليس ههنا تشبه بعد تشبه ولا شبهات غير متناهية بل التشبه المطلوب [illegible] لا مع ما بالقوة حاصل نفس الحركة [illegible]
ثم قوله ولعله بتلك الشبهات تشبه آخر وهو المطلوب ان يكون الفيض الخاص من المشوق الى المشوق [illegible] وكون ذلك لم اجد في كلامهم

ال المط

ان المطلوب من الحركة التشبه اي حصول الحركات بنفسها وادراك المشوق [illegible] وكون ذلك مطلوبا حقيقيا [illegible] ستوالحركات ثم
ستوا الاوضاع [illegible] نظر اوليس ههنا سوى الحركة التي الاوضاع فيها بالقوة وقد عرفت في ذلك ثم ستوا التشبهات ثم ستوا الادراكات هو الكلام
قال الش ويبدا او التشبه في [illegible] الوضع التي هي [illegible] لعله اي اوان مبدا الخير في احوال الوضع فان كل فلك يتحرك حركة وضعية
ويحصب من مواقفه وضع كل فلك تحركه حركة وضعية او مناعه الافلاك الاخرى بهيئات واشكال فاضية وانما يحرى ما بالقوة فيها
بعض احوال الوضع وما يتعلق به فيخرج الى الفعل بحسب الامكان يعني القرب لا الفعلية بحسب التدريج التعاقبي قال الش ولقرر هذا الكلام
ان التشبه به واحدا كان التشبه [illegible] ما يحصب التشبه وهو نفس الحركة واحد لكن التلازم فكذا المقدم فالمراد بالتشبه [illegible]
الاعتبار وهو نفس الحركة اذ قد عرفت بما ذكرنا ان يقال ان حصل التشبه نفس الحركة وليس غيرها الا اعتبارا [illegible]
الشرطية الا ان التشبه لو كان احدا كانت الحركة الفلكية واحدة بيان الملازمة ان الاختلاف اما ان يكون تشبه الاجسام الفلكية
نفس لا سبيل الى الاول او مع ذلك المتقدم راجع اما ان يكون الاختلاف اما ان يكون لا الصورة الجسمية المشتركة او الهيولى اما ان
احديهما او المجموع بعضا لنفس الحركة الا من حيث تعينه او مقتضيه لوضع معين بالذات يتحرك بالعرض حيث انها طريق الى الغرض واما ان
كون تشبه الا الطبيعة الخاصة لا وجه للاول لان التشبه الاوضاع الثلث بهذه الصورة الجسمية والهيولى مشتركة فلا يصح ان تكون الحركة
الخاصة لا احد من الامور الخاصة المذكورة لان الجسم بما هو جسم وما يجري مجراه لا يقتضي نفس الحركة بالذات كما مر سابقا ولا بالعرض [illegible]
الا الا وضع وما ذكرناه هو المراد بقوله لان الجسم بما هو جسم لا يقتضي الحركة لا جهة معينة لا وضعا معينا ولا وجه الثاني [illegible]
الافلاك كطبائع تقتضي وضعا معينا الا كان الفلك عنه بالقسر ولا جهة معينة ان الحركة اليها فان اجزاء الفلك متشابهة فاذا فرض [illegible]
نسبة بالنسبة الا الاشخاص متشابه اذا رجع عن الفلك بسبب الاجزاء او اوضاع متشابهة فاذا فرض [illegible] بعد نسبة لكن [illegible] التشبه لنسبة لا
طبيعة الفلك فاذا فرض حركة ما شرقية جاز بالنسبة الا طبيعة الفلك عكسها بالغربية فثبت الاختلاف سببه الا نفس الفلك ونفسها لا تحرك [illegible]
بطبعها وانها مريدة للحركة الا انها [illegible] بالذات او لوضع معين بالذات وللحركة بالعرض الا ان يكون الغرض مختصا بذلك الاخر [illegible]
وقال الم في توجيه المقام ان اختلاف حركات الافلاك يستلزم اختلاف الاول لكن التلازم حق فالتالي مثله قال هذا ما التحرير المحرر [illegible]
وهو كثرة التشبه به قال والشارح جري [illegible] في ابطال [illegible] لكن التشبه لو كان [illegible]
المعاني [illegible] في البيان اشهر والوجه في تفسير كلام الشار وما ذكرناه ولا يرد عليه شيء مما ذكره كما لا يظهر بالتامل قال الم [illegible]
نظر من وجوه لا [illegible] لان البدن لا يمكن الصعود اشهر وفيه نظر لان الفلك المتحرك الا جهة شرقية مثلا والآخر ساكن ولو فرض [illegible]
احدهما اسبق الا جهة الحركة من الاخرى ولانه ان الحركة التي حصة القائمة بالمجموع متعقبة لذلك لكن يمكن ان لا الطبيعة خاصة والهيولى
لكن يكون الحركة القائمة بالمجموع على وجه نوع اخر ان باعتبار العكس الامر فلا اختصاص للطبيعة والهيولى بالحركة على الوجه [illegible]
وليس الكلام ههنا مبنيا على ما سبق ذكره الشيء في اخر الفصل وسيجي توجيه كلامه هناك وقوله لا يتحرك بالارادة وكون سطح الارض ليس [illegible]
[illegible] نظر لان [illegible] والارادة تتعلق بالحركة الخاصة الواقعة في المسافة المعينة وقال بعض الناظرين [illegible]
كلام الم اقول الجواب عنه ان اجزاء الفلك لا [illegible] في التشبه [illegible] اجرى الكلام [illegible]
اجزاء الفلك واحدة بالسكون والحركة والسرعة والبطوء بان سكونها وحركتها [illegible] التشبه بالمعشوق لا يكاد الهيولى والطبيعة [illegible]
ذلك مقصود القوم [illegible] باختلاف حركات الافلاك وما ذكره [illegible] ان كل حركة [illegible] وسكون بعض الاجزاء [illegible]
لحركة المجموع والحركة الواحدة القائمة بالمجموع مقتضاها ان كل جزء [illegible] في الفلك [illegible] من الحركة والسكون ولا يمتنع
[illegible] خاص [illegible] ان يكون لكل جزء [illegible] بازاء كل جزء [illegible] ان يكون عدد النفوس [illegible]
العقول [illegible] قول الاقسام [illegible] لا نهاية ولم يعتقد شيء من ذلك احد ثم قال بعض الناظرين نعم يمكن ان يقال الوجود ليس [illegible]
ولعلها الوهمي [illegible] تلك الاحوال اشهر [illegible] خارجي [illegible] الوهم [illegible]

[illegible]

حقيقة في المباحث الطبيعية فان كان هذه بقي الوجود تلك الاجزاء [illegible] اختلاف تلك الاحوال [illegible] التشخصات او تميزت تلك
الاجزاء [illegible]
ان اختلاف [illegible]
انتهى قال الش [illegible]

[illegible]

في وجوه التلازم في افتراق العقل

[illegible]

وبين المقسوم بالنقطة وقد وجدت هاهنا وذلك يدل على ان هذا التعليق لاحكام طبيعية ما دام رياضية وهو غير صواب فان ذلك مع
الخروج عن الصناعة غير مرضي منه المراد على ما بيناه الا ان يوجب منه اتصال الحركتين المذكورتين في الاوهام ولكن لا يمنع القول
الحركتين المذكورتين في الوهم انما يمتنع في الخارج الامور الطبيعية الخارجة عن الاوهام انتهى تقال في العرض بالمسافة بهذا العرض المتحرك
فلا غير المسافة فحصول بالفعل ان صار العرض مسودة بعينه ابيض اذا كان اجزاء مفروضة منضمة الى التماس وكان لها
حدود بالفعل لكنه ليس بعد ان يقال انه اذا عرض ذلك وجب ان تقع فيه العرض بالفعل فحادث تكون الحركات اطرافها
ولم يكن نظير ان بعضهم انما المقطوع فكذلك ما يكون النهايات باقية بالعرض كما بين السواد والبياض فان الشيء لا يكون بعضه الا
المتحرك واحد بالقياس الا الى الكيفيات وهو بالقياس الى ذلك يعتبر كانه لا بياض فيه ولا سواد وهو ابيض بعضه ولم يكن
المانع الذي اورده امرا بالقياس لاشيء مكان لوجود امر بالحركة العرض لو صيره اليه ويعتبر عنه وهنا ذلك كم يوجد
انك فيه فهنا حد بالعرض بين السواد والبياض من حيث انه اذا لم يكن في الكل كثير حدا بالعرض الى الاطراف المسافة انما على الاطراف
وهو آخره واما من حيث هو مسافة فهو اجزاء وفيه اجزاء ايضا اعني حيث يعرض عليه المتحرك ايضا وان لم يشر الى طرف المسافة من حيث هو
بعد انتهى وكلام الشيخ غير دال على ان الشرط ان المتحرك يعرض عنه الحد والمذكور حال ما ورد بالقصد المذكور على الحد الشيء ذكره

[illegible]

كون الجسم في الحد المذكور بالضعف وعدم تقدم حركة ... ثم قال بعض الناظرين فان قلت لما كان الميل علة الحركة لا قوام لها الا بالذات لا بالزمان
ثم قال بعض الناظرين فان قلت لما كان الميل علة للحركة المذكورة ... لا قول لا ما ذكره انه اشهر ولكن ان
الميل القريب او البعيد اذا كان على درجة واحدة من مراتب الشدة والضعف ... الآن ...
تعلق بالحركة فان الميل الحاصل في بعض الحركات الارادية واما الميل في الحركات الارادية والطبيعية ... على حالة واحدة ...
او الضعف ... في آن ... على حال واحد ... حركة كيفية فيتعلق الزمان ...
... الحركة ... المقولة ... الحركة القسرية ...
الميل بحسب القسر في آن ثم ... الهواء العاوق ... الميل ... فيتحرك الجسم لا ان
يبلغ الميل غاية اشتداده ... ثم يضعف بسبب ... العاوق ... الطبيعة ...
العاوق ... الحركة القسرية والميل القسري ... الميل الطبيعي ...
به الحركة الطبيعية ... الحركة الطبيعية ... الوصول ...
الوصول ... الوصول حاصل في آن والميل الذي ... الوصول ... الآن ...
من زمان بين الآنين ... يكون الميل الاول زمانيا ... الآن الذي هو طرفه ... وجود الميل الثاني ...

[illegible]

كما في الميل ... [illegible]

ثم قال بعد قوله والحركة الواحدة التي لا تنقطع لا يقع بها وصول الا بالفرض وليت شعري الى قوله الا تناقض محض اشهر و
فيه نظر لان الوصول في قسمين وصول يوجب انقطاع الحركة وذلك بالوصول الى الحدود المعينة لا بحسب الوهم والفرض
فقط ووصول لا يوجب الانقطاع وهو الوصول الى الحد المعين بحسب الوهم او الفرض مع بقاء التحريك ام لا حقا و
كلاهما وصول الى الحد حقيقة في الخارج وانتقاض الحجة المشهورة بناء على ان جنابا آن الوصول وآن اللاوصول و [illegible]
السحاب ذلك في الوصول الى الحدود المفروضة واما البرهان فمبناه على ان الاتصال [illegible] وان زوال الاتصال

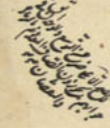
[illegible]

ان يرد عليه و ما كان كذلك فهو شاذ في حال الامكان و فرضناه غير شاذ في حال الامكان او في حال ...

[illegible]

من تأثير القوة القريبة الشديدة في تحريك جسم في مسافة ...

[illegible]



المعدومة في الخارج ان كانت لعلة لاحقة يقطع التسلسل فكل ما تصور فرد معدوم فقبله فرد آخر وهكذا لا الى النهاية وهذه الامور المعدومة غير متناهية
لا تنتهي الى حد ينقطع التسلسل اشار بقوله وبعض بقاء الوجه يمكن تصحيح كلام الشارح المحقق توجيهه وجه في هذه الصورة احتجاج المتكلمين ان الامور الكائنة
لو لم تقف الى حد فيلزم ان يزيد بعض غير المتناهي على بعض [illegible] والجواب ان اريد انه يلزم كون الامور الموجودة بالفعل متصفة
بالزيادة والنقصان فذلك غير لازم وان اريد اعم من ذلك فمن غير المتناهي [illegible]

[illegible]

حركات ... المراد بالاشياء ... اعتراض ... ان القول ... [illegible]

صورة النفس ... [illegible]

... [illegible]

قال الامام اعترض ان الحركات السماوية ... [illegible]

... [illegible]

قال الشيخ اذا فرضنا جسما يصدر عنه ... [illegible]

... [illegible]

قالت الشيخ ... [illegible]

... [illegible]

قال الشيخ ... [illegible]

... [illegible]

[illegible]

[illegible]

ان الطريق الاول اورده ... الشارح وانضاف الى ان الماهية من الجوهر وعدم الخلاء انما يكون على تقدير كون ... على المحور وليس ... تقرير الامام والطريق
الثانية قريب من التقرير الثالث للامام لكن اضاف الى المقدمة ... ان التحرز عن ... موقوف على ذلك **قال** لانا انما نكون موجودا بالفعل ...
ان الفاعل ... اذا كان جسما فانما يكون فاعلا باعتبار صورته لا باعتبار مادته لان الجسم لا يكون جسما بالفعل الا ... جسم بالقوة ...
كونه بالقوة شيئا لا يكون فاعلا ولا ينافي ذلك كون الهيولى موجودة بالفعل ... اتصاف الصورة ... ان يكون المراد ان الجسم ...
موجود بالقوة ... القوة والاستعداد وان كان ... بالفعل والاثر ... القوة لا يكون فاعلا ... ان الهيولى لا يكون فاعلا
بنفسها وان كان لها وجود **قال الشارح** فان الفاعل ... المعلول المراد ان الاثر اذا كان ... ان يكون ... بالوجوب
واذا كان ... ان يكون نسبة المعلول اليه بالوجوب ... الوجوب ... الفاعل ...
كون ذلك على سبيل ... الوجوب ... الوصفان ... ان وصف الفاعلية ... الوجوب ووصف ...
الوجوب ... بين الامرين **قال الشارح** كان الشيخ ان يقول ... قال ... لان ...

[illegible]

[illegible]

وحده بأجل بها والطبيعة الفلكية فلو كانت غير الطبيعة الفلكية وحدها كافية في الصورة ولو كان شرعا الصورة بوحدتها [illegible] وحدها [illegible] الصورة [illegible]
واما كان لكل الاجزاء بنفسه بان الطبيعة تحتاج الى جميع القابل [illegible] والحركات المشتركة والاول بناء على الفاق ذات الهيولى مع [illegible]
المختلف وان شرط اجل التغيرات والانقلابات المختلفة ولا يكفي الفعل في التأثير **قال الشارح** لكن ذلك ليس شيء عند [illegible] ان الكلية [illegible]
صور العناصر الكلية فيها [illegible] ان [illegible] بهذه الصورة اما حادثة او قديمة فان كانت حادثة [illegible]
لها صور اخرى [illegible] لا [illegible] ما ذكره الشيخ وعلى الاول [illegible] لان الحركة المقتضية للصورة [illegible]
مع حدوثها كيف [illegible] وان كانت قديمة والعرض [illegible] الزمان [illegible] تقدم الشيء على نفسه [illegible] الشيخ
الزم الف [illegible] العناصر الكلية ليست [illegible] حادثة على التعاقب [illegible]
باتصال بعض الاجزاء [illegible] الاتصال والانفصال [illegible] والمنفصل الحادث فان قال [illegible]
[illegible]

[illegible]

[illegible]

على كمالات ذاتية لها وهبنا كرّر الطالع [illegible] وفائدة [illegible] الكمالات بعد حصول ملكة الاتصال بالمجردات [illegible] النفس [illegible]

[illegible]

قال الشارح [illegible]

[illegible]

بل ضعف الآلات [illegible]

[illegible]

قال الشارح [illegible]

[illegible]

وايراد الاقوال كان دليله مذكورا انت خبير بصحة التفريع والتفريع عليه المغايرة بين معنى الاستعداد والقوة في كل من الحقيقة المحققة ويتفرع على ذلك ان الش
واستحق لكن بينهما تغاير لا يخفى ثم قال الح بعد الكلام المنقول عنه [illegible] بالنسبة الى [illegible] ان محل قوة الف وهو [illegible] ان البذر لا يبقى مع
الف ذو الموصوف بالف ويبقى مع الف وقد يكون الشيء موصوفا بالف [illegible] لقوة الفساد ومراده بان محل قوة الف وهو بعينه موصوف
بالف والاتصاف اعم من ان يكون الف [illegible] والشارح عنه وحاصل الدليل ان [illegible] في الذي يقبل الف ولا بد ان يكون فيه شيء يكون
بالفساد بالمعنى الاعم [illegible] الموصوف [illegible] وشرح آخر عنه فلا بد ان يكون الموصوف محل المستحق [illegible]
بعض الناظرين عليه ثم قال الح وفيه نظر لان كل شيء [illegible] وعدم وفيه نظر لان لهم ان يقولوا الشيء الذي كان موجودا ثم عدم في الخارج
انه حصل بغير حال في الخارج فلا بد ان يكون شيء يحب وجوده في الخارج موصوفا بالعدم بالمعنى الاعم بمعنى كون العدم [illegible] وجوده
ولا يمكن هذا الا بحسب مادة [illegible] منها عدم كون الشيء فيها [illegible] فيه [illegible] وقال بعض الناظرين بعد نقله كلام الح والصواب
بلى لا قوله [illegible] الكلام في ثبوت هذا الامكان ولا يكفي ان [illegible] لانه ثبت الامكان المذكور فيه قال الش والقدماء
في النمط الثالث ان النفس [illegible] شرط كون الشيء عاقلا ان يكون مستقلا بالقوام وعلل الح بان النفس غير منطبعة في شيء ثم قال ولا
[illegible] منه اشهر وبما ذكر من الترجيح لكلام الش اندفع السؤال ولا حاجة الى ما ذكره في الجواب مع الامكان الذي [illegible] فيه وما ذكره بعض الناظرين
بقوله لا يخفى ان السؤال المذكور ثم يندفع لان السؤال المذكور ايراد على الدليل الذي [illegible] الش [illegible] المادة [illegible] وما ذكره دليل آخر
مستقل وغير مرجح على ما ذكرنا من الترجيح قال الش والمركب [illegible] على حالة الذي الزم الش في هذا المقام وجود امر
بسيط غير مركب حامل قوة الف وهو حامل البقاء واقتصر على [illegible] يستلزم [illegible] ابطال النفس [illegible] الصورة في

كون

فاذا يستلزم كون البسيط المذكور نفس [illegible] ان النفس اذا كانت مؤلفة من جزئين كل منهما غير حال في شيء فلا يخلو اما ان يكون كل جزء مستقل
لقوام ام لا وعلى الاول فاما ان يقوم بالمجموع صورة وحدانية وجب ان [illegible] المجموع مع الصورة القائمة بها حقيقة وحدانية كالمركبات العنصرية
ام لا والاول [illegible] في ابطال كون النفس [illegible] وصورته والثاني يستلزم ان لا يكون المجموع حقيقة وحدانية [illegible] لان يكون
[illegible] فيلزم ان يكون النفس [illegible] وما ذكرنا يمكن ان يستنبط ابطال الشق الثاني على ما ذكرنا من الشقين اولا وقال الح لو كان فاما
قوله وح لا يلزم ان يكون [illegible] على ما ذكرنا ان القائم بالذات لا يمكن ان يتألف منه ومن الجزء الآخر نفس شيء واحد الا ان
يقوم بالمجموع صورة وحدانية كما في المركبات العنصرية وهو [illegible] لكن ذلك غير منظور [illegible] ههنا السؤال [illegible]
بعض الناظرين على الجواب بان القائم بالذات المعتبر اولا وان كان في الواقع [illegible] وفيه تأمل لان النفس [illegible]
في النمط الثالث انه [illegible] شرط كون الشيء عاقلا ان يكون مستقلا بالقوام وهو المراد بالقائم بالذات ههنا وليس المراد به الاستغناء عن العلة
بل هو ان لا يكون محلا للصورة [illegible] ولا احتمال التركيب والشبهات ضعيف قال الش فان كانت النفس [illegible]
الشيخ في الشفاء ان البدن ليس علة فاعلية [illegible] النفس ولا صورته ولا غائيته ولا مادته فيكون مستغنيا عن البدن في وجوده
لكن لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون وجود البدن شرطا في افاضة وجود النفس [illegible] ان الحوادث [illegible]
في المواد الجسمانية [illegible] انما يكون بحسب استعداد المواد [illegible] فاذا استعدت المادة الجسمانية لحصول صورة [illegible]
حصولها [illegible] وجود النفس [illegible] وحدث النفس [illegible] المبدأ [illegible] بعد وجودها [illegible] استعداد المادة الجسمانية [illegible]
[illegible] للصورة الا ان [illegible] المذكورة [illegible] الا زوال [illegible] الصورة لا زوال وجود النفس [illegible]
لمادتها قال الش [illegible] ههنا [illegible] البدن [illegible] ان النفس لا تقبل الفساد [illegible] قال الش ان
الصورة المنطبعة [illegible] ذكره على اصولهم ان النفس بعد مفارقة البدن يكون مجردة عن المادة [illegible]
في مادة [illegible] ارتباط النفوس بالابدان [illegible] النفس لا يجوز ان [illegible] عنها صورتها لان من اصولهم ان حدوث كل حادث
انما [illegible] الحركة السرمدية [illegible] لان حدوث الحادث انما يكون [illegible] الجسم المتحرك بالحركة السرمدية
عندهم ومن اصولهم ان الجسم لا يؤثر فيما لا يكون له وضع ولا ارتباط له [illegible] لا يجوز تأثير الجسم في النفس حين ارتباطها بالبدن

فيجوز ان يحصل لها استعداد الفناء [illegible] التعلق بالبدن [illegible] استعداد المادة البدنية [illegible] استعداد الهيولى [illegible]
[illegible] والبدن والنفس [illegible] ان لهم ان يقولوا على اصولهم النفس الحادثة عند حدوث البدن [illegible] اما ان يتعلق ببدن
آخر ام يبقى مفارقا وعلى الاول يستلزم استعداد المادة الجسمانية لان يتعلق بها النفس الحادثة بان يكون كل نفس حادثة استعدت [illegible]
لحصول الصور الحادثة فيها استعدت مادة جسمانية لتعلق تلك النفس بها [illegible] الاستعدادين [illegible] اذ لا ارتباط بين الامرين [illegible]
لا يكون دائما ولا اكثريا وعلى الثاني فاما ان يتعلق ببدن بعد حين ام يبقى مفارقا والاول باطل لان التعلق امر حادث لا بد ان يستند الى الحركة
السرمدية على اصولهم ولا تأثير لها فيما لا وضع له والثاني يستلزم بقاء النفس المذكورة [illegible] عندهم لما تقرر عندهم ان كل صورة [illegible] مادة
لا بد ان [illegible] ان اقول يمكن ان يتعلق النفس المذكورة [illegible] لحصول استعداد في المادة

وجه

الجسمانية لان يتعلق بها تلك النفس [illegible] الاستعداد [illegible] التعلق [illegible] ان يكون ذلك الاستعداد [illegible] النفس [illegible]
الاستعدادين لا يكون دائما ولا اكثريا [illegible] بعض الاحباب [illegible] في توجيه كلام الش لو كان النفس
مركبة فاما [illegible] لا يجوز ان يتقدم [illegible] في توجيه كلام الش ما ذكرناه وقال بعض الناظرين [illegible] قوة الف
[illegible] السؤال المذكور فيها قال والصواب ان [illegible] الاعتراض بالامام [illegible] وفيه نظر لان ما قرر
في النمط الثالث ان كل مجرد مستقل بالقوام [illegible] معناه ما لا يحتاج في تقومه الى [illegible] المحل ولا الاستغناء عن العلة
فتدبر قال الش الف [illegible] ان حاصل السؤال ان الف [illegible] لا يحتاج الى المحل او الاستغناء [illegible]
كان الحادث مستغنيا عن المحل كان الف [illegible] عنه [illegible] البدن فيجوز ان يكون
البدن [illegible] للفساد وحاصل جواب الش ان الحادث محتاج الى المحل هو البدن [illegible] وجود النفس [illegible] مجردة
عن المادة مستغنية بنفسه والثاني [illegible] كونها مرتبطة بالمادة [illegible] الصورة عليها [illegible] المادة [illegible]
اصل ذلك الوجود والوجود الحادث [illegible] محتاج الى المادة [illegible] المادة بل [illegible] الوجود التجرد ليس محتاجا الى المادة
من حيث كونه موجودا مجردا في نفسه بل من حيث [illegible] وصف الارتباط [illegible] محتاج الى المادة [illegible]
ذلك الموجود [illegible] النفس المرتبطة بالمادة المتعلقة بها [illegible] استعداد المادة للصورة [illegible] النفس [illegible]
لو كان [illegible] ربط الى المادة [illegible] الف [illegible] لان [illegible]
المادة لحصول الصورة [illegible] للصور [illegible] النفس [illegible] الصورة [illegible] التعلق [illegible]
في ذلك [illegible] النفس [illegible] كان وجود [illegible] حصول [illegible] كلام [illegible]
كما ذكرنا فارجع وتدبر قال الش [illegible] ان ههنا امرين قال الح [illegible] ثم ذكر بعد كلام فان
المعروض ان الاول [illegible] كما ذكره الامام اشهر وقال بعض الناظرين [illegible] اللفظ [illegible] اشهر ولا يخفى
ان اللفظ [illegible] استقام كلام الشيخ لكن قول الشارح والثاني هو المصير [illegible] لا يختلف لان
كلامه [illegible] المصير [illegible] الاول [illegible] والثاني باعتبار المتعلق [illegible] الاول يحتاج الى
ثم ان [illegible] المصير [illegible] الاول [illegible] الشيخ [illegible] كالمتعلق [illegible]
كما [illegible] الش [illegible] الاول [illegible]
الاستمرار [illegible] كلام الشيخ [illegible] كلام الشيخ ان [illegible] الاول [illegible]
بطلان العرض [illegible] بطلان العرض [illegible] الاول [illegible] الشيخ [illegible]
الكثرة [illegible] كلام الشيخ [illegible] الاول [illegible] الصور الكثيرة في ذاته [illegible] كلامه في [illegible]
[illegible] وجود كل موجود [illegible] في ذاته [illegible] العلم [illegible] حصول صور المعلومات في النفس [illegible] ان تلك [illegible]

يحصل في النفس بل آثارها ورسوم وصور الموجودات مرتسمة في ذات الباري تعالى اذ هي معلومات له وعلمه بها سبب وجودها وقال فيه ايضا
هذه الموجودات من لوازم ذاته ولوازمه فيه بمعنى انها تصدر عنه عن غيره فيه فيكون ثمة قابل وفاعل فيقول فيه وجهين احدهما ان يكون الشيء
فيه والآخر ان يكون فيه لا عن غيره بل منه من حيث تصدر عنه وقال فيه ايضا فاذا قيل للاول عقل قيل على المعنى البسيط الذي عرفته

[illegible]

[illegible]



بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين

النمط الرابع في الوجود وعلله قال الشيخ بعد الفراغ من الحكمة الطبيعية شرع آه هذا الكلام لا طائل تحته لان الشيخ اخرج مسائل [illegible] وضبط مقالة الحكمة الطبيعية و
الالهية ومن جملة من الحوالات من تلك منها الى الاخرى ثم عقد بحثا [illegible] عشرة انماط للمنطق على الانهاج [illegible] الحكمة
الطبيعية غير الالهية كعلم [illegible] منها ابوابا [illegible] عليحده فذلك عليحده كالمنطق وقد صرح به الشيخ حيث [illegible] كلاما جيدا [illegible]
بعد الفراغ من المنطق وقال هذه اشارات الى اصول وتنبيهات على جمل [illegible] هناك وتنبه على الشيخ المحقق في شرحه حيث قال [illegible]
[illegible] ما ذكره وذكر في صدر النمط الاول [illegible] الجزء الى ما [illegible] النمط الذي [illegible] الشيخ [illegible]
هنا [illegible] لو قال هذه الانماط [illegible] الالهية كان الثاني والثالث [illegible] الحكمة الطبيعية كان [illegible]
قوله بعد الفراغ [illegible] الحكمة الطبيعية [illegible] وذكره ههنا شرع في مسائل الفلسفة الالهية وكان كلاما [illegible]
لكن [illegible] قوله [illegible] انماط اربعة [illegible] الحكمة الالهية [illegible]
الحكمة الالهية [illegible] ما ذكره [illegible] انماط اربعة [illegible] كان ما ذكره [illegible] هذه [illegible]
في التعسف الوجود ههنا هو [illegible] الوجود [illegible] ان مراد الشيخ من الوجود والموجود [illegible]
المشهورة [illegible] الموجودية لان وجود الشيء [illegible] الكون [illegible] الوجود [illegible] المشرع الذي [illegible]
[illegible] وجود الاشياء [illegible] المراد من عنوان النمط الذي هو في الوجود [illegible] الالهية المادية والصورية والغائية
والفاعلية [illegible] الوجود [illegible] الوجود [illegible]
النمط [illegible] قال [illegible] لو كان [illegible] وجود [illegible] ثم قال الشارح [illegible]
وجوده ثم قال العلة الموجدة للشيء ثم قال ان كانت علة اولى [illegible] لكل وجود [illegible] الوجود ثم قال [illegible]
وقال الشارح [illegible] الموجود ثم قال [illegible] الصفة التي هي الوجود [illegible] الوجود ثم قال [illegible]
على ان معنى الوجود [illegible] ان الوجودات [illegible] الوجود [illegible] لو كان المراد
الوجود المطلق [illegible] الوجود كان [illegible] المحمول [illegible] الاشياء اذ موجود
الاشياء [illegible] الوجود [illegible] الوجود [illegible] الوجود [illegible] كما حمله الشارح المحقق [illegible]
كما حمله الامام [illegible]

